தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

JUNE 2013

திருவள்ளுவராண்டு 2044

(வைகாசி - ஆனி)

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

83

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

83

திருவள்ளுவராண்டு 2044, வைகாசி- ஆனி

ஜூன் (JUNE) 2013

Articles in the Journal of Tamil Studies do not necessarily represent either the views of the International Institute of Tamil Studies or those of the Board of Editors

BOARD OF EDITORS

Dr. F. GROS
Former Director, French Institute of Indology, Pondicherry.

Dr. G.L. HART
Dept. of South and South East Asian Studies, University of California, U.S.A.(Retd.)

Dr. A. VELUPILLAI
Former Professor of Tamil, University of Jaffna, Srilanka.

Dr. S.N. KANDASAMY
Former Professor of Tamil, Tamil University, Thanjavur.

Dr. Pon. KOTHANDARAMAN
Former Vice-Chancellor, University of Madras, Chennai.

Editor-in-Chief
Dr. G. VIJAYARAGHAVAN

Associate Editor
Dr. M. VALARMATHI

OUR CONTRIBUTORS

Dr. V. Gnanasundaram
Deputy Director (Retd.), CIIL,Mysore.
"Anand Arathi Illam", 10-B, 5th Main,
Brindavan Extension, 1st Stage,
Mysore - 570 020.

Dr. K. Mohan
Lab Assistant
Azhagappa Arts College
Karaikudi - 630 003
Sivagangai Dist.

Mr. Sanmugaraja Srikanth
Assistant Professor
University of Jaffna
Sri Lanka.

Dr. T. Kamali
Head of the Linguistics Department
Mother Teresa's Women University
Attuvampatti Campus
Kodaikanal - 624 101

Dr. V. Rajesh
Associate Professor
Centre for Studies in Social Sciences
Kolkata

Dr. J.B.P.More
Professor
Inseec, Paris
Member Institute for Research
in Social Sciences and Humanities

K.G. Sheshadri
Ex- Proj. Asst II Sc
Plot No. 30, 'Lakshmi Nivas'
Railway Colony, R.M.V. Extension
Lottegollahalli, Bangalore - 560 094

Dr. S. Manoharan
Head in Charge
Department of Lexicography
Central Institute of Classical Tamil
IRT Campus, Tharamani, Chennai - 600 113

Dr. M.A. Bhagirathi &
Mrs. Harini Nagarajan
Head of the Music Department
Quees Mary's College
Chennai - 600 005

CONTENTS

1. ஏளு ஆண் மக்களுமு ஒரு பொட்ட பொண்ணுமு- ஒரு பழங்குடியின ஏரவல்ல மொழிக்கதை — வ. ஞானசுந்தரம் — 1

2. தொல்காப்பியக் கருப்பொருள் மயக்கத்தில் பூ? மா? — க. மோகன் — 23

3. மொழியும் பண்பாடும்: திராவிட உறவுமுறைச்சொற்களைஅடிப்படையாகக் கொண்ட மானிடவியல்ஆய்வு — சண்முகராஜா சிறிகாந்தன் — 30

4. பெரியாழ்வார் பாசுரங்களில் கேட்பொலி செவிப்புலக் காட்சிப் படிமங்கள் — தி. கமலி — 41

5. Intellectual Awakening in Late 19th Century Tamilnadu: A Study of P. Sundaram Pillai — V. Rajesh — 49

6. Recovering Tamil Scholars: Indo - French Intellectual Interaction in Pondicherry During The Colonial Period — J.B.P. More — 61

7. Preternatural Descriptions of Animal Behaviour in Ancient Tamil Literature — K.G. Sheshadri — 83

8. Basic Colour Terms and Cultural Distinctiveness: A Case Study of Tamil — S. Manoharan — 87

9. Presentation of South Indian Music Concerts - A Study — M.A. Bhagirathi — 113

ஏழு ஆண் மக்களுமு ஒரு பொட்ட பொண்ணுமு - ஒரு பழங்குடியின எரவல்ல மொழிக்கதை

வ.ஞானசுந்தரம்

அறிமுக உரை

கோயம்புத்தூர் மாவட்டத்தின் பொள்ளாச்சி-உடுமலைப்பேட்டைத் தாலுக்காக்களில் நீண்டு காணப்படும் ஆனைமலைப் பகுதியில் வாழ்ந்து வரும் பழங்குடியினர் எரவல்லர். இவர்களுடைய தாய்மொழியான எரவல்ல மொழி வழக்கில் உள்ள ஒரு வாய்மொழிக் கதையே இக்கட்டுரையின் பொருளாக அமையப் பெற்றுள்ளது. எரவல்ல மொழி தென்திராவிட மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த பேச்சு வழக்கில் மாத்திரமே உள்ள ஒரு பழங்குடியின மொழியாகும்[1].

0.1. தமிழகத்தில் வாழும் பழங்குடியினர் பொதுவாக, (1)தனித்தன்மை கொண்ட பழங்குடி மொழிவகை ஒன்றைத் தாய்மொழியாகக் கொண்டிருப்பர், அல்லது (2) தமிழ்மொழியின் பேச்சு வழக்கு ஒன்றினைத் தாய்மொழியாகக் கொண்டிருப்பர், அல்லது (3) சிறுபான்மையினர் மொழிகளில் ஒன்றான தெலுங்கு, கன்னடம் போன்ற மொழிகளின் பேச்சு வழக்கு ஒன்றைத் தாய் மொழியாகக் கொண்டிருப்பர். இவர்கள், பொதுவாக இருமொழியாளர்கள் (bilinguals). தமிழகத்தில் வாழும் 36 பழங்குடியினரில் சில பழங்குடியினர், தமிழகமேயன்றிக் கேரளம், கருநாடகம் போன்ற மாநிலங்களின் நிலப்பரப்பிலும் வாழ்கின்றனர். இவர்களைப் பொறுத்தவரையில் தாம் வாழும் நிலப்பரப்பினைக் *கேரளம்-தமிழகம்* என்றோ, *கருநாடகம்-தமிழகம்* என்றோ மாநில எல்லைக் கோடு கொண்டு பிரித்துப்பார்ப்பதில்லை. பழங்குடிவகையினரில் சில வகையினரது பெரு நிலப்பரப்பு, இந்தியா மொழிவாரி மாநிலங்களாக 1956இல் பிரிக்கப்பட்டபோது துண்டாடப் பட்டு, ஒரு பகுதி ஒரு மாநிலத்திலும் இன்னொரு பகுதி இன்னொரு மாநிலத்திலும் சென்று சேர்ந்துள்ளன. தமிழகத்தில், கேரளத்தில், கருநாடகத்தில் எனத் தொடர்ச்சியாக உள்ள நிலப்பரப்பில் உள்ள ஒரேவகைப் பழங்குடியினரால் பேசப்படுகின்ற தாய்மொழிகள் சில உள. எடுத்துக்காட்டாக, "*பெட்டகுறும்பர்* என்ற பழங்குடியினர், தமிழகத்தின் கூடலூர் மலைப்பகுதியைச் சார்ந்த முதுமலை வனவிலங்குகள் சரணாலயப்பகுதியிலும், *ஊராளிக்குருமன்* என்ற பெயரில் கேரளத்தின் மானந்தவாடிப்பகுதியைச் சார்ந்த வயநாடு வனவிலங்குகள் சரணாலயப் பகுதியிலும், *பெட்டகுறுபர்* என்ற பெயரில் கருநாடகத்தின் ஹெக்கடதேவன கோட்டைப்பகுதியில் உள்ள பந்திப்பூர் வனவிலங்குகள் சரணாலயப்பகுதியிலும் வாழ்கின்றனர். குறும்பர் பழங்குடி இனம் சார்ந்த இவ்வனைவரும் பேசுவது ஒரே பழங்குடியின மொழிதான்"[2] (Emenau 1969, Gnanasundaram, Perialwar, Rangan, 2012). இது போலவே, எரவல்லன் என்பவரும் தமிழகத்தில் வாழும் 36 அட்டவணைப் பழங்குடியினங்களில்

ஒரு பழங்குடியினர் ஆவர். "இரவல்லர், கோயம்புத்தூர் மாவட்டத்தின் பொள்ளாச்சி-உடுமலைப்பேட்டைத் தாலுக்காக்களில் நீண்டு காணப்படும் ஆனைமலைப் பகுதியில் வாழ்ந்து வரும் பழங்குடியினர் ஆவர். எரவல்லப்பழங்குடியினரது வாழுமிடங்கள், தமிழ்நாட்டுப்பகுதியிலிருந்து கேரள மாநில எல்லை வரை உள்ள ஒரு தொடர்ச்சியான நிலப்பரப்பில் உள்ளன. கேரளத்தில் பாலக்காடு மாவட்டத்தில் உள்ள வெள்ளிமேடு, கன்னிமாரி, செம்மணாம்பதி போன்ற கிராமங்களில் வாழ்கின்றனர். கேரளத்தில் உள்ள எரவல்லர்கள் தமிழ்நாட்டின் கோயம்புத்தூர் மாவட்டத்திலிருந்து வந்து குடியேறியவர்கள் என்று குறிப்பிடப்படுகின்றனர் (Saraswathi,2002)"[3]. ஆனால், தங்களது பூர்வீகம் பற்றி இவர்கள் எதுவும் அறியாதவர்களாக உள்ளனர்.

0.2. தமிழ்ப்பேரகராதி *இறவுளர்* என்ற பெயரில் இவர்களைக் குறிப்பிடுவதோடு அதன் பொருளாகக் 'குறிஞ்சி நில மாக்கள்' என்றும் குறிப்பிடுகிறது (*தமிழ்ப்பேரகராதி:Tamil Lexicon 1982: 363*). எரவலன் எனப்படும் இப்பழங்குடி இனம் *இறவா, இறவுளர், எறவல்லர், எறவாளர், எரவாளர், வில்வேடர், அம்பு வில்வேடர்* என வெவ்வேறு பெயர்களையும் கொண்டுள்ளது. இவர்கள் *கரிநாவிஞ* என்ற பெயரில் தங்களைக் குறிப்பிட்டுக் கொள்கின்றனர். இவர்கள் பேசும் தாய்மொழி இரவல்ல(ம்) என்ற பெயரில் இங்குக் குறிப்பிடப்படுகின்றது.

0.3. இந்த எரவல்லப் பழங்குடியினர் கீன் என்ற அறிஞரின் (Keane) கூற்றுப்படி நீக்கிரிடோ, கொலாரியன் மற்றும் திராவிட இனக்கூறுகளைக் கொண்டுள்ளவர்களாக, குறிப்பாக நீக்கிரிடோ இனக்கூறுகளை அதிகம் கொண்டவர்களாக உள்ளனர். சுருட்டைத் தலைமுடியோடு கருநிறம் கொண்டவர்களாகச் சுமார் ஐந்தரை அடி உயரம் கொண்டவர்களாக உள்ளனர்.

0.4. இவர்கள் அரிசி, கேழ்வரகு, கம்பு போன்ற தானியங்களை உண்பவர்கள். பருப்பு வகைகளையும் காட்டில் உள்ள கிழங்குகள், வேர்கள், கீரை வகைகள் ஆகியவற்றையும் உண்பவர்கள். வீடுகளில் தயாரிக்கப்படும் சாராயத்தைக் குடிக்கின்றனர். நத்தைக்கறியை இவர்கள் விரும்பி உண்பவர்கள் என்பது பின் வரும் நாட்டுப்பாடல் வரிகளால் புலனாகிறது:

"நண்டுச்சாறும் காய்ச்சிகிட்டு
நடு வரப்புலே போற தங்கம்..." (விஜயலட்சுமி, 2008).

0.5. இவர்கள் தாம் வாழும் இடத்தைப் *பதி* என்ற பெயராலும் தாம் வாழும் வீட்டினைக் கூரை என்ற பெயராலும் குறிப்பிடுகின்றனர். *பதி* என்ற சொல் பழந்தமிழ்ச் சொல். சங்க இலக்கியங்களில் இடம்பெறும் இந்தப் *பதி* என்ற சொல் 'ஊர்' என்ற பொருளைச் சுட்டுவதாக உள்ளது. இவர்களுடைய பதிகள் (ஊர்கள்) பெரும்பாலும் காட்டிற்கும் வயல் வெளிக்கும் இடைப்பட்ட பகுதிகளில் உள்ளன. உடுமலைப் பேட்டைப் பகுதியில் அமராவதிஅணை கட்டப்பட்டபோது எரவல்லர்களது பூர்வீக ஊர்களான *மூங்கலியடிபதி, பெரியபதி, கும்பப்பர பதி, வலவடி நகர் திட்டு* போன்றவை நீரில் மூழ்க இவர்கள் வேறு 28 ஊர்களில் குடியமர்த்தப்பட்டனர். ஒரு பதியில் சுமார் 15 முதல் 30 கூரை வீடுகள் உள்ளன. இவை மூங்கில், மண், பிரம்பு, புல் போன்றவைகளால் கட்டப்படுகின்றன. 1981 மக்கட்தொகைக்கணக்கெடுப்பின்படி

தமிழ்நாட்டில் எரவல்லர்களின் மக்கள் தொகை 1,109 மட்டுமே. இவர்கள் தங்கள் இனக் குழுக்குள்ளாகவே திருமணம் புரிந்துகொள்பவர்கள் (endogamous). களவு மணவாழ்க்கை இவர்களிடையே காணப்படும் ஒன்று. ஆனால் திருமணத்திற்குப் பிறகு பிறரோடு தொடர்பு வைத்துக்கொள்வதில்லை. மண முறிவும் மறு மணமும் இச்சமூகத்தில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பெற்றவை. இவர்களது சமூக அமைப்பு தந்தை வழி சார்ந்தது. தனிக்குடும்ப அமைப்பே பெரும்பாலும் காணப்படுகிறது. ஆண்மக்கள் தங்கள் அண்ணன்தம்பி மனைவிகளுடன் கிண்டல்-கேலி செய்யும் உரிமை கொண்டவர்கள். பெண் மக்கள் தம் தாய் மாமன்களைக்கேலி செய்யும் உரிமை கொண்டவர்கள். ஆண்மக்கள் தங்கள் பரம்பரைச்சொத்தைப்பெறும் உரிமை கொண்டவர்கள்.சகோதரர் உள்ள பெண்குழந்தைகளுக்கு இந்த உரிமை கிடையாது. பெண்கள், ஆண்களுக்குச் சமமான தகுதிநிலையில் இல்லை.

எரவல்லர்களில் பலர் இன்று வேட்டைத்தொழிலை மறந்துவிட்டார்கள். பலர் வயலில் கூலி வேலைசெய்கின்றனர். காட்டில் கிடைக்கும் பொருள்களைச் சேகரித்துக் காண்டிராக்டர்களுக்கு அல்லது காட்டிலாக்காவினர்க்கு விற்பனை செய்கின்றனர். சிலர் காட்டிலாக்காவில் பாதுகாவலர் வேலை செய்கின்றனர். ஒரு காலத்தில் இவர்கள் வில் வித்தை வீரர்களாக வேட்டையாடுவதில் வல்லவர்களாக இருந்துள்ளனர்.

0.6. எரவல்லர்களது பதியின் (கிராமத்தின்) தலைவர் மூப்பன் எனப்படுவார். இது வழிவழியாக வரும் பதவி. ஒவ்வொரு எரவல்ல ஊர்மன்றமும் (village council) மூன்று அங்கத்தினர்களைக் கொண்டுள்ளது. 1.மூப்பன் (ஊர்த்தலைவன்) 2. கொட்டுகாரன் (ஊரைக்காவல் காக்கும் காவலர்) 3. தண்டல் காரன் (ஊர்ச்செய்தியை மற்ற ஊர்களுக்கு எடுத்துச்செல்பவன்). எரவல்லர் ஊர் மன்றம், கற்பழிப்பு, திருமணத்திற்குப் புறம்பான உறவு, மணவிலக்கு, திருட்டுத் தொடர்பான பழங்குடியினர் வழக்குகள் அனைத்தையும் தீர்த்துவைக்கும்; ஊர்த் திருவிழாக்களையும் நடத்திவைக்கும்.

கருப்பராயன் மற்றும் கன்னிமார்(ஏழு கன்னிகள்) இவர்களது முக்கிய வழிபாட்டுத் தெய்வங்கள் ஆகும். மூப்பனே வழிபாடுகளைத் தொடங்கி வைப்பவராவார் (Perialwar 1977: 411-415).

0.7. எரவல்லப்பழங்குடிகளின் வாழ்வியல் குறித்த ஆய்வு ஏற்கெனவே மேற்கொள்ளப்பட்டு நூலாகவும் வெளிவந்துள்ளது (விஜயலட்சுமி 2008). எரவல்லர் குறித்து வந்துள்ள முதல் ஆய்வு நூலாக இதனையே குறிப்பிடலாம். ஆனால் எரவல்லர், தங்களுக்குள் தாய் மொழியாகப் பேசிக்கொள்ளும் எரவல்ல மொழி குறித்த மொழி ஆய்வு இதுவரையிலும் எவராலும் மேற்கொள்ளப் பெறவில்லை. இந்தக்கட்டுரையாளர்தான் முதன் முதலாகக் கோயம்புத்தூர் பாரதியார் பல்கலைக்கழக மொழியியல் துறை சார்பாக எரவல்லரது தாய் மொழியான எரவல்ல மொழி ஆய்வை மேற்கொண்டு எரவல்ல மொழிக்கூறுகள் பலவற்றைக் கண்டுணர்ந்து எரவல்ல மொழி ஆய்வு (A Study of Eravalla) என்ற தம் நூலில் வெளிக்கொணர்ந்துள்ளார் (Gnanasundaram 2012).

0.8. எரவல்ல மொழியில் உள்ள சில முக்கியமான மொழிக்கூறுகள் இங்கே பட்டியலிடப்படுகின்றன. அவை வருமாறு:

(1) இம்மொழி வகையின் அடிப்படை ஒலிகளாக, அதாவது ஒலியன்களாக (phonemes) அ, ஆ, இ, ஈ, உ, ஊ, எ, ஏ, ஒ, ஓ,க்,ங், ச், ஞ்,ட், ண், த், ப், ம், ய், ர், ல், வ், ள், ற், ன் என்பவை உள்ளன. ஒலிப்புள்ள ஒலியன்களாக (voiced phonemes) க்³(g), ஜ்(j), ட்³(d), த்³(d), ப்³(b) ஆகியவை விளிம்பு நிலை ஒலியன்களாக (marginal phonemes) உள்ளன.

(2) தமிழில்: இலக்கியத்தமிழ் நீங்கலாகக் கன்னியாகுமரிப் பேச்சுத் தமிழ் வழக்கில் மாத்திரம் காணப்படும் *றகரம்* இம்மொழிவகையில் ஓர் ஒலியனாக- ரகரத்திலிருந்து மாறுபட்ட ஒலியனாக உள்ளது.

எடுத்துக்காட்டுகள்: நாற்றி நோக்கு 'முகர்ந்து பார்', மூன்று 'மூன்று', ரங்கறு (ரங்-அற்-அ) ' அவன்/அவள்/ அது தூங்குகிறான்/தூங்குகிறாள்/ தூங்குகிறது, எனத் தமிழில் கூறலாம். (ஆனால், பால் காட்டும் விகுதி இரவல்ல மொழியில் இல்லை). இங்கு, கவனிக்க வேண்டியது பின்வருமாறு: இரவல்ல மொழியில், ற் இரு உயிர்களுக்கு இடையில் வரும்போது அதன் ஒலிப்பு படம், மடம் என்ற தமிழ்ச்சொற்களில் ஒலிக்கப்படும் ட் ஒலியைக்கொண்டுள்ளது. அதாவது தூங்குகிறான்/தூங்குகிறாள்/தூங்குகிறது என்ற பொருள்களைத்தரும் ரங்கறு (ரங்-அற்-உ) என்ற இரவல்ல மொழிச்சொல்லில் உள்ள ற் இன் ஒலி ட் ஒலியைப்போன்றே உள்ளது. முன்பே கூறியது போல, இரு உயிர்களுக்கு இடையே றகரம் தனித்து வரும்போது, இரவல்லத்தில் 'ட் 'என்ற ஒலியைப்பெற்று வருகிறது. ற் இரட்டித்து வரும்போது மாத்திரம் 'ற் 'என ஒலிக்கப்பெறும். இந்த ஒலிப்பு முறைக்கேற்பவே பிரிவு 1 இல் உள்ள வாய்மொழிக்கதையில் எழுத்துகள் இடம்பெற்றுள்ளன. ஒலிப்புள்ள ஒலியன்களான g, d, d, b போன்றவை க், த், ட், ப் போன்ற ஒவ்வொரு தமிழ் எழுத்தின் வலது புறத்தில் 3 இடம்பெற்று அதாவது க்³=g, த்³=d, ட்³=d என உணர்த்தப்படுகின்றன. ஜ்=j வை உணர்த்தும்.

(3) எரவல்ல மொழி வகையில் ஆண்பால், பெண்பால், ஒன்றன்பால் என்ற மூவகைப்பால் பாகுபாடு உண்டு. ஆனால் உயர் திணை- அஃறிணைப் படர்க்கை வினைமுற்றுகள், பால் வேறுபாட்டைச் சுட்டுவதில்லை. எடுத்துக் காட்டுகள் வருமாறு: அய்லு 'அவன்' (சேய்மை), இய்லு 'இவன்' (அண்மை), அனிச்சி/அனித்தி 'அவள்'(சேய்மை),இனிச்சி/இனித்தி 'இவள்' (அண்மை), கவண்டன் 'பழங்குடியினர் அல்லாதவன்', கவண்டச்சி ' பழங்குடியினர் அல்லாதவள்', அத்தனு 'தந்தை', அத்தனுமேரு 'தந்தைமார்', பெண்டதி ' பெண்', பெண்டிமேரு 'பெண்கள்' , எரவான்ரு 'எரவாளர்கள்', பதிங்க 'ஊர்கள்', அய்க்க 'அது'.

நானு ரங்கற 'நான் உறங்குகிறேன்', நானு ரங்கறனா 'நான் உறங்குகிறேனா?' இவற்றில் -அற்- (-அட்- என ஒலிக்கப்பெறும்)நிகழ்கால விகுதியாகவும் -அ- உடன்பாட்டு வினை முற்றில் தன்மை ஏற்கும் விகுதியாகவும் -அன்-வினாக் கொண்ட வினை முற்றில் தன்மை ஏற்கும் விகுதியாகவும் உள்ளன

> நீனு ரங்கடெ'நீ உறங்குகிறாய்', நீனு ரங்கடையா? 'நீ உறங்குகிறாயா?'- இவற்றில் உடன்பாட்டு வினை முற்றில் முன்னிலைக்கான விகுதி -எ எனவும் வினாக் கொண்ட வினை முற்றில் முன்னிலைக்கான விகுதி -ஐ ஆகவும் உள்ளன.

நாங்க ரங்கடம் 'நாங்கள்/ நாம் உறங்குகிறோம்', நாங்க ரங்கடமா?' நாங்கள்/நாம் உறங்குகிறோமா?'-இவற்றில் உடன்பாடு மற்றும் வினாக் கொண்ட வினைமுற்றுகள் இரண்டிலுமே தன்மைப் பன்மை ஏற்கும் விகுதி-அம் என உள்ளது. எரவல்லத்தில் தன்மைப் பன்மையைச் சுட்ட, தமிழ் போல அல்லாது ஒரே வடிவமான நாங்க மாத்திரமே உள்ளது. நாம் என்ற வடிவம் எரவல்லத்தில் இல்லை.

நீங்க ரங்கடெரு 'நீங்கள் உறங்குகிறீர்கள்', நீங்க ரங்கடெரா? 'நீங்கள் உறங்குகிறீர்களா?'-இவற்றில் உடன்பாடு, மற்றும் வினாக் கொண்ட வினை முற்றுகள் இரண்டிலுமே முன்னிலைப் பன்மைக்கான விகுதி -எர் என உள்ளது.

அய்லு/அனிச்சி~அனித்தி/அய்க்க (ரங்க்-அற்-உ) ரங்கடு 'அவன்/அவள்/அது உறங்குகிறான்/உறங்குகிறாள்/உறங்குகிறது'-இவற்றில், அதாவது உயர் திணைப்படர்க்கை ஒருமைப் பெயர்களான *அய்லு*, *அனிச்சி*, *அனித்தி* ஆகியவற்றையும் , அஃறிணைப்படர்க்கை ஒருமைப்பெயரான *அய்க்க* வையும் எழுவாயாகக்கொண்ட வினை முற்றுகளில் பால் காட்டும் விகுதி எதுவும் இல்லை. இவற்றில் உள்ள இரவல்ல மொழி -உ# படர்க்கை ஒருமையை மாத்திரமே சுட்டுகிறது; பால் வேறுபாடு காட்டும் விகுதி எதையும் சுட்டவில்லை. மாறாகத் தமிழ்மொழியிலோ பால் வேற்றுமை காட்டும் (ஒருமை) விகுதிகளாக வினை முற்றுகளில் -ஆன்/ஆள்/அது உள்ளன. இது போலவே இறந்த கால -எதிர் கால வினைமுற்றுகளிலும் பால் வேறுபாடு காட்டும் விகுதி எதுவும் இரவல்ல மொழியில் இல்லை. எடுத்துக்காட்டுகள் வருமாறு:

(இறந்த காலம்) அய்லு/அனிச்சி~அனித்தி/அய்க்க (ரங்கி-இன்-(அ)து>) ரங்கிற்று'அவன்/அவள்/அது-உறங்கினான்/உறங்கினாள்/உறங்கினது'. அதாவது ரங்கிற்று என்ற வினைமுற்று இரவல்லத்தில் எழுவாயாக அவன்/அவள்/அது என்ற எழுவாய்ப்பெயர்களில் எதாவது ஒன்றை ஏற்கும்.

(எதிர்காலம்) அய்லு/அனிச்சி~அனித்தி/அய்க்க-(ரங்க்-உ>) ரங்கு ''அவன்/அவள்/அது உறங்குவான்/உறங்குவாள்/உறங்கும்'

அய்லு/அனிச்சி~அனித்தி/அய்க்க(- ரங்க்-உம்-ஆ>) ரங்குமா ''அவன்/அவள்/அது- உறங்குவானா/உறங்குவாளா/உறங்குமா?'

வேறு விதமாகச் சொல்வதானால், பால் வேறுபாடு, படர்க்கைப் பதிலிப் பெயர்களில் (pronouns) உள்ளன; படர்க்கை ஒருமை,பன்மை ஏற்கும் வினை முற்றுகளில் பால் வேறுபாடு உணர்த்தும் விகுதி எதுவும் இல்லை.

(4) நிகழ்கால-எதிர்கால எதிர்மறை வினையமைப்பு, கன்னட இருள மொழிகள் போல வினை எச்சம் +எதிர்மறை வினை -இ(ல்)ல என்றுள்ளது. தமிழ் மொழியின் அமைப்புப் போலச் செய என் வாய்பட்டு வினையெச்சம் (infinitive) + எதிர்மறை வினை -இல்லை என்றில்லை.

எடுத்துக்காட்டு: தின்று+ இல்ல> தின்றில்ல 'உண்ணவில்லை'(நிகழ்-இறந்த கால எதிர்மறை வினை), தொளாவி+இ(ல்)ல> தொளாவி(ல்)ல 'தேடவில்லை'(நிகழ்-இறந்த கால எதிர்மறை வினை).

(5) இருள மொழியிலுள்ளது போல மொழிமுதல் உயிர் இழப்பு (apharisis)(Perialwar 1977) இரவல்லத்திலும் உள்ளது. எடுத்துக்காட்டுகள் வருமாறு: உறக்கம்>ரக்கம் 'தூக்கம்', உடைந்து> :டெஞ்சு, இளையவள்> லயகாரி 'தங்கை', இராட்டு>ராட்டு 'தேனடை'.

(6) மொழிமுதல் மெய்யொற்றுகள் இரவல்லத்தில் காணப்படுகின்றன. க்யாங்கு 'கிழங்கு', க்தாரு 'அழு', ம்ராமு 'மரம்'.

(7) மூலத் திராவிட ★ழகரம் சில சொற்களில் வகரமாக, சில சொற்களில் ளகரமாக, சில சொற்களில் ய கரமாக, மாற்றத்திற்கான விதிகள் தரப்படுத்த முடியாத முறையில் மாற்றம் பெற்றுள்ளன. கோழி> கோகி 'பெட்டைக்கோழி', கொழுந்தன்> கொகுந்தன்/ கொவுந்தன்/கணவனின் சகோதரன்', குழல்> கொவலு 'துளை கொண்ட இசைக்கருவி', கொழுப்பு> கொளுப்பு, கிழங்கு> க்யாங்கு.

(8) ஒகரம் எகரமாகச் சில சொற்களில் மாற்றம் பெற்றுள்ளது. செடி> சொடி 'தாவரம்'.

(9) கடி, நடி, படி போன்ற நிகழ்கால வல்-வினைகள் (strong verbs) கொண்டுள்ள கால உருவாக்க விகுதி (tense formative suffix), இரவல்ல மொழியில் பழந்தமிழில் உள்ளது போல -ப்ப்- ஆக உள்ளது; தற்காலத்தமிழில் உள்ளது போல -க்க்- ஆக இல்லை. கடி-ப்-அற்-அ-ஆ> கடிப்படையா? 'நீ கடிக்கி(ன்)றாயா?', பூவே கெட-ப்-இல்ல> பூவே கெடப்பில்ல ' பூக்கள் எதுவும் கிடைக்கவில்லை'.

(10) உறுதிப்பட்டை வெளிப்படுத்தும் இரவல்லத் துணை வினை கேஞ்சு- (~மாற்று இணை வடிவங்களான காஞ்ச்-/காய்ந்த்- போன்றவற்றுடன்) ரங்கி 'உறங்கி', பாடி போன்ற வினைஎச்சங்களுக்குப்பின் இடம்பெற்று ரங்கி காஞ்சு, பாடிகேய்ந்து எனக் கூட்டுவினை வடிவங்களாக மாறி ரங்குன 'நான் உறங்கினேன்', பாடுன 'நான் பாடினேன்' போன்ற எளிய இறந்தகால வினைவடிவங்களின் பொருளை, (உறுதிப்பட்டோடு) தருகின்றன. பொதுவாக, எரவல்லர் அனைவருமே எளிய இறந்தகால வினை வடிவங்களைக்காட்டிலும் ரங்கி காஞ்சு, பாடிகேய்ந்து போன்ற கூட்டு வினை வடிவங்களை மொழிவதையே இயல்பாகக்கொண்டுள்ளனர் போலத்தோன்றுகின்றது.

வினையெச்சத்திற்குப் பிறகு வரும் உறுதிப்பாட்டு இறந்தகால வினைவிகுதி வடிவங்களான கேஞ்சு/கேய்ந்து முதலியவற்றிற்கு இணையான தமிழ் வடிவங்கள்-செல், சேர், இரு, விடு முதலியனவாகும். எரவல்ல வடிவம்-கேஞ்சு மற்றும் அதன் இதர இணை வடிவங்களான காஞ்சு/கேய்ந்து/காய்ந்து முதலானவற்றில் இடம்பெற்றுள்ள மொழிமுதல் #க்- தமிழ், மலையாளம், தெலுங்கு போலன்றி மாற்றம் பெறாமல் க்-ஆகவே உள்ளது. தமிழ், மலையாளம்,

தெலுங்கு போன்ற மொழிகளில் மொழிமுதல் #க்-#ச்-என மாற்றம் பெற்றுள்ளது. வரலாற்று முறையிலான இந்த மொழி மாற்றம் சகர மாற்றம் எனப்படும் (palatalization) (Burrow 1968). அதாவது காஞ்சு-/காய்ந்து- போன்ற துணைவினை வடிவங்களில் உள்ள மொழி முதல் #க்-, நீலகிரி உயிரியல் நிலப்பரப்பு மொழிகளான (Nilgiris biosphere languages) இருளமொழி போல, ஊராளி மொழி போல மற்றும் கன்னடம் போல மொழி மாற்றம் இல்லாமல் #க்-ஆகவே நிலை பெற்றுள்ளது. மொழி முதல் #க் - #ச்- ஆக மாற்றம் பெறாத இந்த மொழி நிலை, அதாவது ககரம் சகரமாக மாறாக இந்த மொழி நிலையை (non palatalization) வரலாற்று மொழியியல் பாங்கில் கணக்கில் எடுத்துக்கொண்டால் இரவல்ல மொழி, வரலாற்றுக்காலத்திய தமிழ் - கன்னடம் என்ற ஓர் ஒருங்கிணைந்த மொழியமைப்புக் காலத்தைச் சேர்ந்ததாக, தமிழ் என்றும் கன்னடம் என்றும் மொழிகள் பிரியாத காலக்கட்டத்தைச் சேர்ந்ததாக இருக்கலாம் என்ற ஒரு கருதுகோளைக் (hypothesis) கொள்வதற்கு வழிவகுக்கிறது.

(11). 70 விழுக்காட்டளவு எரவல்ல அடிப்படைச்சொற்கள், தமிழ் அடிப்படைச்சொற்களுடன் ஒத்துப்போகின்றன; இரண்டும் பொதுவாக உள்ளன. பின் வரும் சில அடிப்படைச்சொற்கள் மலையாளச் சொற்களோடு ஒத்துப் போகின்றன: உரும்பி 'எறும்பு', படிஞ்சரெ /படிஞ்ஞரெ 'மேற்கு', நெலவுளி/ நெலபு3ளி ' கூவுதல்' (Gnanasundaram 2012: chapter 3, 2013.).

(12). இரவல்லமொழியில் உள்ள பின்வரும் சில சொற்கள் பழந்தமிழ்ச் சொற்களாக உள்ளன. பெண்டதி 'பெண்'(தமிழ்ப்பேரகராதி-Tamil Lexicon 1936:3521), வதுக 'மரக்கிளை' (வாது- தமிழ்ப்பேரகராதி: 3591), வரடி ' மலடி' (தமிழ்ப்பேரகராதி:3560), நங்கெ 'அண்ணனின் மனைவி' (தமிழ்ப் பேரகராதி: 2128), நூல்வளி கால்வளி ' பரம்பரை' (தமிழ்ப்பேரகராதி 1936:3560).

(13). இரவல்லர்களின் வாய்மொழி இலக்கிய வகைப்பாடு, குறிப்பிடத்தக்க வகையில் பின் வருமாறு உள்ளது. வாய்மொழிக்கதைகளைத் தாய் மொழியான எரவல்லத்திலும், வாய்மொழிப்பாடல்களை, விடுகதைகளைத் தமிழ் மொழியிலும் வழங்குகின்றனர். இப்போக்கு தமிழகம், கேரளம் என இரண்டு மாநிலங்களிலும் உள்ள எரவாளர்களிடமும் காணப்படுகின்றது. இது மொழியியல் நோக்கில் ஒரு வகையான இருநிலைப்போக்கு (diglossic situation) எனலாம். எடுத்துக்காட்டாகப் பின்வரும் ஒரு விடுகதையைக்காணலாம்.

சத்தமோ நல்ல சத்தம் சுவைக்காகாது
முள்ளோ நல்ல முள்ளு வேலிக்காகாது
பூவோ நல்ல பூவு பூசைக்காகாது- அது என்ன?

வெளிப்படும் இனிமையற்ற சத்தம், வேலி உண்டாக்கப் பயன்படாத, காலில் உள்ள முள், கொண்டையில் உள்ள பூசைக்குப்பயன்படாத பூ- இவை எல்லாமே உள்ளுறை போல, சேவலை உணர்த்துகிறது.

(14). பேச்சு நிலையில் மாத்திரம் உள்ள எரவல்லம் அழிவை நோக்கிச் சென்று கொண்டுள்ள ஒரு மொழிவகை எனலாம். உடுமலைப்பேட்டை அமராவதிப்பகுதி சார்ந்த இந்திராகாந்தி விலங்குகள் சரணாலயப்பகுதியில்

வாழ்ந்துகொண்டிருக்கும் நூற்றுக்கும் குறைவான இம்மக்கள் கூட்டத்தினரில் இரவல்லத் தாய்மொழிப்பயன்பாடு அறிந்தவர்களாக வயதான சில மூத்த பெண்கள் மாத்திரமே உள்ளனர். பெரும்பாலான ஆண்கள் (எல்லாத் தலைமுறையினரும்) தாய் மொழிபேசும் திறன் இல்லாதவர்களாக உள்ளனர். பெண்களில் மூத்த தலைமுறையினரில் சிலரைத்தவிர, நடுவயதினர், இளைய தலைமுறையினர் எவர்க்கும் அவர்கள் தாய்மொழி தெரியவில்லை. தமிழ் மாத்திரம் பேசுகின்றனர். இளைய தலைமுறையினர் ஆண், பெண் எவரும் தங்கள் தாய்மொழியை அறியவில்லை. பலர் பள்ளிப்படிப்பை மேற்கொண்டுள்ளனர்; தமிழ் கற்கின்றனர், பேசுகின்றனர். ஆனால் கேரள மாநிலம் பாலக்காட்டு மாவட்டத்தில் உள்ள கிராமமான செம்மணாம்பதியில் வாழும் மூத்த தலைமுறையினரும், நடுத்தர வயதினரும் இரவல்ல மொழியைத் தாய்மொழியாகப் பயன்படுத்துகின்றனர். ஆனால், இளைய வயதினர் பலர் தம் மொழியை இழந்து விட்டனர். (இது தொடர்பான ஆய்வு விளக்கத்திற்கு, காண்க: Gnanasundaram 2012: Chapter 3.Endangerment of Eravalla & Gnanasundaram,2013).

1.ஏளு ஆண் மக்களுமு ஒரு பொட்ட பொண்ணுமு

ஏளு ஆண் மக்களுமு ஒரு பொட்ட பொண்ணுமு என்கிற எரவாள மொழி வாய்மொழிக் கதையை இனிக்காண்போம். இக்கதை பழனியம்மாள் என்னும் மூத்த வயதுப்பெண்மணி சொன்ன கதையாகும். இக்கட்டுரையாளர், தமிழகம், கேரளம் என்ற இரு மாநிலங்களிலும் இரவல்ல மொழிஆய்வு மேற்கொண்டார். அப்போது தாம் சந்தித்த எரவல்லப் பழங்குடியின மக்கள் பலரில், தமிழ்நாட்டில் உடுமலைப்பேட்டை அமராவதிப்பகுதியைச்சார்ந்த இந்திராகாந்தி விலங்குகள் சரணாலயப்பகுதியில் உள்ள பழனியம்மாள் என்பவரிடம் மாத்திரம்தான் அவர்தம் தாய் மொழியான எரவல்லத்தில் கதை சொல்லும் ஆற்றல் உள்ளதைக் கண்டுணர்ந்தார். கதை சொல்லும்போது அவர்க்கு உதவியாக அவர் தங்கையும் கதையில், உரையாடலில் பங்கேற்றார்.

இக்கதை பெரும்பாலும் இரவல்ல மொழி வகையிலேயே அமைந்துள்ளது. சில வேளைகளில், கதை சொல்லியான பழனியம்மாள், தமிழ் மொழிச்சொற்களை இரவல்ல மொழி வகையோடு கலந்தும் பயன்படுத்தி யிருக்கிறார் என்பதை இக்கதையைப் படிப்பவர்கள் உணரலாம்.

எரவல்ல மொழியில்உள்ள கதை- வாக்கியம் வாக்கியமாக அல்லது பகுதி பகுதியாக முதல் கட்டத்திலும், அவற்றின் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பு இரண்டாம் கட்டத்திலும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. எரவல்ல மொழிவகையிலேயே இக்கதையைப்புரிந்து கொள்வதில் சிரமங்கள் உண்டு என்பதால் இக்கதையின் மொழிபெயர்ப்பு, பகுதி பகுதியாக இரண்டாவது கட்டத்தில் கொடுக்கப் பட்டுள்ளது. இரவல்ல மொழி வாக்கியங்கள், பேச்சுத்தமிழ் நடையோடு பெரிதும் ஒத்துப்போகின்றன. இலக்கியத்தமிழ் நடையில் அமைந்துள்ள இந்த மொழி பெயர்ப்பு, இரவல்ல மொழியின் மேற்குறித்த மொழியியல் தன்மையை- பேச்சுத் தமிழோடு நெருக்கமாய் உள்ள தன்மையை மனதில் கொண்டு அமைக்கப் பெற்றுள்ளது. இனி, கதையைக்காண்போம்.

ஏளு ஆண் மக்களுமு ஒரு பொட்ட பொண்ணுமு	ஏழு ஆண்மக்களும் ஒரு பெண் பிள்ளையும்
1. ஒரு கொங்கக்கி ஏளு ஆண் மக்கக	1.ஒரு கவுண்டருக்கு ஏழு ஆண் மக்கள்.
2. ஏளு ஆண்மக்ககு நடுவெ ஒரு பொட்ட பொண்ணுமு	2.ஏழு ஆண் பிள்ளைகளுக்கு இடையில் ஒரு பெண்பிள்ளையும் (உள்ளாள்).
3. அப்ப அந்த ஏளு பேருமு இருப்பட்ர3	3. அப்பொழுது அந்த ஏழு பேரும் இருக்கிறார்கள்.
4. அந்த ஏளு பேருமு ... இதுனு இங்கு லக்குண்டா... ...அய்ய ஏளு ஆண் மக்களுமு ... நாம இப்ப வனத்தகத்து நோக்கி கிடப்பம் என்று வய்யி. வனத்தகத்து நாம குடியிருந்திருப்பிட. நாம காடு வெட்டட தெங்க்கி? அய்ன ஏளு மலெக்கு பக்கமா போயி காடு : பெட்டடமு.	4. அந்த ஏழு பேரும் ...அந்த ஏழு ஆண் பிள்ளைகளும் .... இங்கு இருக்கிறார்கள். நாம் இப்பொழுது காட்டிற்குள் இருக்கிறோம் என்று வைத்துக் கொள் (ளுங்கள்)... காட்டிற்குள் நாம் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறோம் ..... (என்று வைத்துக் கொள்ளுங்கள்) நாம் காடு (வெட்டுகிறது)/ வெட்டுவது எவ்வாறு? அங்கே ஏழுமலையின் அருகில் சென்று காடு வெட்ட வேண்டும்.(இவை கதை சொல்லி கதை கேட்பவர்களைப் பார்த்துக் கூறியவை).
5. அய்னு ஏளு மலெக்கு அங்க பக்கமா போயி காடு வெட்டி (கொண்டு) இருப்பட்ரு3	5. அங்கே ஏழுமலைக்குப் பின்புறம் சென்று நிலம் வெட்டிக்கொண்டு இருக்கிறார்கள்.
6. அப்ப ஏளு ஆண்களுமேரும் காடு வெட்டி ஈடு பூட்டி ஏர் ஓட்டிக் கொண்டிருப்பட்ரு3	6. அப்பொழுது ஏழு சகோதரர்களும் நிலம் வெட்டி, மாடு பூட்டி, ஏர், ஓட்டிக் கொண்டிருக்கிறார்கள்.
7. இங்கெ அம்மெயுமு அப்பனுமு சோளக்களியோ கோரங்களியோ மருக்கு பெங்க பாக்கு	7.இங்கே தாயும் தந்தையும் சோளக்களியோ கொள்ளுக் களியோ... செய்து... பெண்ணிடம்........
8. அய்ய ஏளு பேருந்துங்க்கு ஏளு சட்டி ... மண்ணு சட்டி ... மண்சட்டி ... அய்ய மண்ணு சட்டிலி ஏளு பேருத்துங்க்கு ஏளு உருண்டை களி ... கொள்ளு இடிச்சி... அய்ய கொள்ளு கொளக்கட்டெ ஏளு உருண்டெ கொளுக்கட்டெ... களி ஏளுருண்டெ ... சட்டி மெலெ ஏளு சட்டினெ மேல வெச்சி .. அய்ய பெங்ககாரி பாக்கு கொடுத்து போடு	8. அந்த ஏழு பேர்க்கும் ஏழுசட்டி, மண்சட்டி..... அந்த மண்சட்டியில் ஏழுபேருக்கும் ஏழு உருண்டைக் களி.... கொள் இடித்து... அந்தக் கொள் கொழுக்கட்டை ஏழு உருண்டை கொழுக்கட்டை.... களி ஏழுருண்டை..... சட்டி மேல் ஏழு சட்டியை மேலே வைத்து... அந்தப் பெண்ணிடம் கொடுத்தார்கள்.

9. ஆருக்கு	9. யாருக்கு ?
10. ஆங்களெ மேருக்கு	10. அண்ணன் தம்பிமார்க்கு
11. ஏளு பேர்த்துங்க்குக்கு	11. ஏழு பேருக்கும்
12. ஏளு மலெக்கு அங்க பக்கமா காடுவெட்டட ஆங்களமேருக்கு பெங்கக்காரி களி கொண்டு போடு	12. ஏழு மலைக்கு அந்தப்பக்கம் காடு (வெட்டுகிற) வெட்டும் அண்ணன் தம்பிமார்க்குச் சகோதரி களி கொண்டு போகிறாள்.
13. அங்கு ஏளு மலெ கடந்து ஏளாவது மலெலி ... பொண்ணு கள்ள ரவளனு ... (ஆர்னு வச்சிருப்புடு?) ஒரு கடமெனு வச்சிருப்புடு	13. அங்கே ஏழுமலை கடந்து ஏழாவது மலையில் இந்தப் பெண்கள்ளப் புருஷனை (...யாரை வைத்திருக்கிறாள்?....) ஒரு கடமானை வைத்திருக்கிறாள்.
14. கடமான் இருப்புடல்லா அய்ய கடமானெ ... கள்ள ரவளனு வச்சி கொண்டது	14. கடமான் இருக்கிறதல்லவா ...அந்தக் கடமானை ...கள்ளப் புருஷனாக வைத்துக்கொண்டாள்.
15. ஆரு?	15. யார்?
16. பெங்ககாரிவச்சி கொண்டுது	16. அந்தப் பெண் வைத்துக் கொண்டாள்.
17. அப்ப ... அங்கு போயி ... ஆரு மலெ கடந்து ... ஆராவது மலெயகத்து போயி ... ஈ பெங்ககாரி ... வந்து ... அய்ய ... கள்ள ரவளெனெ விளிப்புடு	17.அப்பொழுது அங்குப் போய்... ஆறுமலை கடந்து.. ஆறாவது மலையின் பக்கம் இந்தப் பெண் சென்று... இந்தப் பெண்... வந்து... அந்தக் கள்ளப் புருஷனை விளிக்கிறாள்.
18. கடமானெ கடமானெ, காடேரி வா கடமானெ; எருக்கல...செடினுகண்டு எதுத்துவா கடமெ அய்னென்று விளிப்புடு	18. "கடமானே, கடமானே , காடு ஏறி வா கடமானே, எருக்கஞ்செடியைக் கண்டு எதிரே வா கடமெ" என்று விளிக்கிறாள்.
19. அய்ய கள்ள ரவள்னெ விளிச்சா ...	19. அந்தக் கள்ளப் புருஷனை விளித்தால் ...
20. ஈ கடமெ வந்து சிரிச்சி களிச்சி ... ஆ பொண்ணு கூட சிரிச்சி களிச்சி ...	20. இந்த கடமான் வந்து சிரித்து / மகிழ்ந்து .... அந்தப் பெண்ணுடன் சிரித்து மகிழ்ந்து ...
21. என்ன பண்ணுடு	21. என்ன செய்கிறாள் ?
22. சின்னாங்களென்ட களினுமு அய்யெ கொள்ளு புட்டுனுமு அய்யெ கடமெய்க்கு கொடுத்து காஞ்சி திம்ப	22. தம்பியுடைய களியையும் அந்தக் கொள்ளுப் புட்டையும் (அந்தக்) கடமானுக்குக் கொடுத்து விட்டாள் (கொடுத்தாள்) உண்பதற்காக.
23. அப்ப ஏளு பேர்த்துண்ட களிலி ஒரு ஆளுண்ட களி கொரஞ்சி போடல்லா?	23. அப்படியானால், ஏழு பேருடைய களியில் ஒருவருடைய களி குறைந்து போகிறதல்லவா ?
24. பங்கு கொரஞ்சி போடு	24. பங்கு குறைந்து போகிறது.

25. அப்ப ஆரு ஆண்களுமேர்ண்ட களிதான் இருப்புடு ஆரு சட்டிலி	25. அப்படி என்றால் ஆறு சட்டிகளில் ஆறு சகோதரர்களுடைய களிதான் இருக்கிறது.
26.அப்ப கொண்டுபோயி கொடுப்பற போது ஏளு ஆண்களு மேரு ...வந்து ...(கதை கூறலின் போது பயன்படுத்தப்படும் தமிழ்ச் சொல் இது) திம்படமென்று வந்து கேய்ந்தரு	26. அப்பொழுது கொண்டு போய்க் கொடுக்கும் போது(கொடுக்கிறபோது) .... ஏழு சகோதரர்களும், ...வந்து... ...(கதை கூறலின்போது பயன்படுத்தப் படும் தமிழ்ச்சொல் இது) களி உண்ணலாம் என்று (வந்து சேர்ந்தார்கள்) வந்தார்கள்.
27. அப்ப சின்னாங்களெ கேட்டது	27. அப்பொழுது தம்பி கேட்டான்.
28. அல்லம்மணி ஆரு ஆண்கள மேருக்குதேன் சோரு ... களி இருப்புடு எனக்கு ....எங்கி ... யின்று கேப்பட போது	28. "இல்லை (அல்ல) அம்மணி ஆறு பேருக்குத்தான் (சகோதரர்களுக்குத் தான்) சோறு ...களி இருக்கிறது. எனக்கு எங்கே என்று கேட்கும் (கேட்கிற) போது ...."
29. அண்ணா இன்று விருந்திங்காரு நெறய வந்து கேஞ்சரு அதினாலெ நினக்கு களி இல்லென்று சொல்லி கேய்ந்து... ஆயினென்று சொல்லி கேய்ந்து	29. "அண்ணா, இன்று விருந்தினர்கள் நிறையப் பேர் வந்து விட்டார்கள். அதனால் உனக்குக் களி இல்லை என்று சொன்னாள்(சொல்லி விட்டாள்)"... அவ்வாறு சொன்னாள்.
30. அப்ப சரின்று அய்ய ஆங்கள மேர்க்கு, ஆளுக்கு இத்தர வண்ணம் இத்தர வண்ணம் கொடுத்து கேய்ந்துஞ் அய்யூராங்களெக்கு	30."அப்படியானால் சரி" என்று சொல்லி அந்த அண்ணன்தம்பிமார்க்கு ஆளுக்குக் கொஞ்சம் கொஞ்சம் கொடுத்தாள்... அந்த அண்ணன் தம்பிமார்க்கு
31. கொடுத்து கேஞ்சா ...	31.கொடுத்துச் சென்றால் / கொடுத்தால்
32. சரி இன்று தான் விருந்து கார் வந்து கேஞ்சரு நாளெக்கினாலும் நமக்கு களி வருமென்று நோக்கினா	32. சரி இன்றைக்குத்தான் விருந்தினர் வந்து விட்டனர்/ வந்தனர். நாளைக்காவது நமக்குக் களி வருமா என்று பார்த்தால்...
33. ம்...மற்றநா அதுக்கும் மற்ற நா அயிலுனுதா களி கொண்டு போடு தாமா	33.ம் ... அடுத்தநாள் அதற்கும் அடுத்த நாள் அவனுக்குத்தான் (கடமானுக்குத் தான்) களி கொண்டு போகிறாளாமாம்.
34. அய்ய ஆரு சட்டிதான் களி கொண்டு போடாமாம்	34. அந்த ஆறு சட்டிக் களிதான் கொண்டு போகிறானாமாம்.
35. அய்ய ஆரு சட்டி களினெ அய்ய கடெமெக்கு கொண்டு போயி கொடுத்து கேய்ந்து	35. அந்த ஆறு சட்டிக் களியை அந்தக் கடமெக்குக் கொண்டு போய்க் கொடுத்தாள்.
36. மருக்கன்றும் கேட்டது	36. மறு நாளும் கேட்டார்.
37. ஏன் அம்மணி நிந்தலெதான் விருந்துக்கார் வந்திருப்புட்ருன்று சொன்னிகெ இன்றும் ஆரு ஆங்களெ	37. "ஏன் அம்மணி" "நேற்றுத்தான் விருந்தினர் வந்திருக்கிறார்கள் என்று சொன்னாய். இன்றைக்கும் ஆறு

மேருக்கு தான் களி வந்திருப்புடு எனக்கெங்க்கி என்று கேக்கங்காட்டி....	பேருக்குத்தான் களி (வந்திருக்கிறது) இருக்கிறது. எனக்கு எங்கே" என்று கேட்டவுடன்...
38. அண்ணா இன்றும் தேன் விருந்துக்கார் வந்து கேந்தரு இன்றும் நினக்கு களி இல்லண்ணா ... ஆயினு செல்லி கேய்ந்து	38. "அண்ணா இன்றைக்கும் தான் விருந்தினர் வந்து விட்டனர். இன்றைக்கும் உனக்குக் களி இல்லை அண்ணா...." என்று (சொல்லி விட்டாள்) சொன்னாள்.
39. இதுனு நாம நோக்கணும்	39. 'இதனை நாம் கவனிக்க வேண்டும்'
40. நம்ம பெங்க எந்துகொளி செவுடு ஆயினுன்று செலுங்கியது... இதுனு நாம நோக்குகா ஆயனின்று செலுங்கியது	40. 'நம்முடைய பெண் (தங்கை) எதற்காக அந்த மாதிரி சொல்கிறாள். இதனை நாம் கவனிக்க வேண்டும்' என்று எண்ணியது.
41. அண்ணா நீங்க ஏரோட்டி	41. "அண்ணா நீங்கள் உழுங்கள்".
42. நான் வந்து இன்று கூரெக்கி பெக்காஞ்சி வரட... கூரக்கி பெக்காஞ்சி	42. "நான் வந்து இன்றுவீட்டுக்குப்போய் வருகிறேன். வீட்டுக்குப் போய் வருகிறேன்".
43. எனக்கு தல வலிப்புடு.... வருத்தமாடு நான் இன்று கூறக்கு போட என்று செலுங்கியது	43. "எனக்குத் தலை வலிக்கிறது. நோகிறது. நான் இன்று வீட்டுக்குப் போகிறேன் என்று சொன்னாள்".
44. சின்னாங்களெ வந்து பாதிலெ வந்து ஒளிஞ்சு இருந்து கொண்டது	44. தம்பி, இடையில் வந்து ஒளிந்து இருந்து கொண்டான்.
45. ஒளிஞ்சிருப்படபோது இத்தங்கக் காரி என்ன பண்ணுடு	45. ஒளிந்து இருக்கும் போது இந்தத் தங்கை என்ன செய்கிறாள் ?
46. சட்டிமேலெ சட்டி ... ஏளு சட்டிவெச்சி ஏளு பேர்த்துங்க்கு களி கொண்டு வருடு	46. சட்டி மேல் சட்டி வைத்து, மொத்தம் ஏழு சட்டிகளில் ஏழு பேர்க்கும் களி கொண்டு வருகிறாள்.
47. களி கொண்டு வந்து ... அய்ய ஆரு மலெ கடந்து ஆராவது மலெயகத்து வந்து நோக்கிருந்துண்டு விளிப்புடு	47. களி கொண்டு வந்து .... அந்த ஆறு மலை கடந்து ஆறாவது மலையின் பக்கம் வந்தமர்ந்து கொண்டு கூப்பிடுகிறாள்.
48. ஒரு தண்ணி ஊத்துவாக்கு வந்து நோக்கியிருந்துண்டு விளிப்புடு	48. ஒரு நீர்ஊற்றின் பக்கமாக வந்தமர்ந்து கொண்டு விளிக்கிறாள்.
49. கடமானெ கடமானெ காடேரி வா, எருக்கலஞ்செடினு நோக்கி எதுத்துவா கடமெ என்று விளிக்குங்காட்டி	49. "கடமானே, கடமானே காடு ஏறிவா கடமானே, எருக்கஞ்செடியை நோக்கி எதிரே வா கடமெ" என்று அழைக்கும் போது...
50. அய்யோ கடமெ எங்கோ கெடந்தது ஓடி வருடு	50. ஐயோ! கடமெ, எங்கேயோ இருந்தது, ஓடி வருகிறது

51. ஓடிவந்து அனிச்சிகூட கொஞ்சி கொலபட்டு சிரிச்சி களிச்சி களிச்சிண்டு .... அப்புறொம் ...	51. ஓடிவந்து பெண்ணுடன் கொஞ்சி வெறியோடு சிரித்து, களித்து, களித்துக்கொண்டே ... பிறகு
52. சின்னாங்களெண்டெ களினுமு அய்ய கொள்ளு புட்டுமு கொடுத்து கயிந்து	52. தம்பியின் களியினையும் அந்தக் கொள்ளுப்புட்டையும் கொடுத்துச் சென்றாள்.
53. ஓஹோ நீயி	53. 'ஓஹோ நீ(அப்படிப்பட்டவளா)'
54. அப்புற மக்யா நேத்துமு ரெண்டு நாளும் பு3ட்டுகயிந்து	54. பிறகு மறுநாளும்... இரண்டு நாட்களும் கழிந்தன.
55. ரெண்டாவது நாளு ... வந்து ... ஆங்கள நோக்குடு	55. இரண்டாவது நாள் .... வந்து .... சகோதரன் யோசிக்கிறான்.
56. ஈ பொண்ணு இனியே ....நமுக்கு களியில்லாதெ பண்ணுட இது என்னன்று நாம நோக்குக இது எப்படி நடந்திண்டுருப்புடுன்று இதுனு நாம நோக்கனும் ஆயினின்று செலுஞ்சியது	56. 'இந்தப்பெண் இவ்விதமாக நமக்குக் களியில்லாமல் செய்கிறாள். இது என்னவென்று நாம் கவனிக்க வேண்டும் இது எப்படி நடந்து கொண்டு உள்ளது என்று இதனை நாம் உன்னிப்பாகக் கவனிக்க வேண்டும் என்று எண்ணியது.
57. சின்னாங்களெ வந்து ஒரு செடி மரத்திலி வந்து ஒளிஞ்சி நோக்கிருப்புடு கண்டுபிடிப்ப	57.தம்பி ..வந்து ..ஒரு மரத்தில் ஏறி ... வந்து... ஒளிந்து பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறான் (நடப்பது என்ன வென்று) கண்டுபிடிப்பதற்காக.
58. அப்புரொம்... கடமானெ விளிச்சு களி கொடுத்திண்டுருப்புடு சின்னாங்களெ பங்கு களினெ கொடுத்திண்டிருப்புடு	58. அப்புறம் ..... கடமானை விளித்து அவள் களி கொடுத்துக் கொண்டிருக்கிறாள். தம்பியின் பங்குக் களியினை கொடுத்துக் கொண்டிருக்கிறாள்
59. கொடுத்து தின்று களிச்சி ... எது ... இவரு தின்று களி தின்று களிச்சி சிரிச்சி மொத்தம் தப்படதுக்குள்ளெ	59. இவள் கொடுக்கக் கடமெ உண்டு, களித்து, எது? களி தின்று, களித்து, சிரித்து.... இவை முழுவதும் முடிவதற்குள்
60.ஆங்களெ தமன்பாக்கு பக்காந்து நோக்கி கொண்டு ... எங்க்கி ஏர் ஓட்டடங்க	60.அண்ணன்-தம்பிமார் அனைவரும் போய் ஏரோட்டி உழுது கொண்டுள்ளார்கள்.
61. அப்புறொம் அண்ணன் கேட்டது	61. அப்புறம் அண்ணன் கேட்டார்.
62. ஏண்டா நீ வூட்டுக்கு பக்காஞ்சி ன்று சொன்னெ பக்காஞ்சி வந்து கேய்ந்தியா / கேஞ்சியா ....கேட்டுது	62."நீ, வீட்டுக்குப் போய் வருகிறேன் என்று சொன்னாய்; போய் வந்தாயா" என்று அண்ணன் கேட்டார்.
63. இல்லண்ணா நான் அங்கு போயி குளுப்படல்லி கெடந்து கேஞ்சது நல்லாய்க் கொண்டு வந்தே ஆயின்னு செட்டு	63."இல்லையண்ணா, நான் அங்கே சென்று வீட்டில் (குளுப்படலில்) கிடந்து தூங்கினேன். சுகமாகிக் கொண்டு வந்தேன்" (அப்படி) என்று சொன்னது.
64. அப்புரொம் வெகுநேரம் கிருமிச்சி பெங்கக்காரி களி கொண்டு போட்டு	64.அப்புறம் வெகுநேரம் கழித்து சகோதரி களி கொண்டு போனாள்.

65.வருனண்ணா ஒக்க களி திண்ணுண்டு போகாம் ..வெரி ஆயினின்று செலி விளிப்படபோது சின்னாங்களெயும் போடு	65. "எல்லாரும் வாருங்கள் அண்ணா, களி சாப்பிட்டுப் போகலாம், வாருங்கள்" என்று சொல்லி அழைத்த போது, தம்பியும் சென்றான்.
66. போயி ஏய் அம்மணி இன்று எனக்கு களி இருப்படா இல்லியா	66. சென்று "ஏய் அம்மணி, இன்றைக்கு எனக்குக் களி இருக்கிறதா இல்லையா?"...
67. இல்லண்ணா இன்றுமு விருந்து காரிகெ வந்து கேய்ந்தரு இன்றும் நினக்கு களி இல்லெ ஆயினென்று செல்ல ...	67. "இல்லை அண்ணா (கதை சொல்லி தவறுதலாக இங்கு அண்ணா என்று கூறிவிட்டார்; தம்பி என்றோ எரவல்ல மொழியில் சின்னாங்களெ என்றோ கூறியிருக்க வேண்டும்) இன்றைக்கும் விருந்தினர் வந்து விட்டனர். இன்றைக்கும் உனக்குக் களி இல்லை" என்று சொல்ல....
68.ஓஹோ நீ அப்படி சம்போகமா ஆயினின்று செலுங்கியது	68. "ஓஹோ.... சேதி அப்படியா என்று சொல்ல...
69.சரி சரி போ ன்று செல்லி பெங்கண்ணெ செல்லிபிட்டு கேய்ந்து	69. "சரி சரி போ" என்று சொல்லி.... அண்ணன் (கதை சொல்லி தவறுதலாக இங்கு அண்ணண் என்று கூறிவிட்டார்; தம்பி என்றோ எரவல்ல மொழியில் சின்னாங்களெ என்றோ கூறியிருக்க வேண்டும்) சொல்லி விட்டுச் சென்றார்.
70.அப்புறொம் மக்யா நேத்து எந்துக்குளி சேஞ்சிருப்புடு	70.அப்புறம் மறுநாள் என்ன (செய்திருக்கிறார்) செய்திருப்பார்?
71. ஈ பொண்ணு பு3ளிச்ச கணக்கியே போயி ஆ கடமானெ பு3ளிச்சி/ விளிச்சிருப்புடு	71.இந்தப் பெண் அழைத்தது போலவே சென்று அந்தக் கடமானை விளித்தான்.
72. சின்னாங்களெ போயி பு3ளிப்பிடு	72. தம்பி போய்க் கூப்பிடுகிறான்.
73. கடமானெ கடமானெ காடேரி வா கடமெ எருக்கலஞ் செடினு நோக்கி எதுத்து வா கடமெ அய்னு செலி பு3ளிக்குங்காட்டி ...	73."கடமானே, கடமானே காடு ஏறிவா கடமானே, எருக்கஞ் செடியினை நோக்கி ஏதிரே வா கடமெ" என்று சொல்லி அழைத்தவுடன்
74.அய்ய கடமெ இப்போதெ பு3ளிப்புடுன்று செலி ஓட்டமா ஓடி வந்து கேய்ந்து	74. அந்தக்கடமான், "இப்பொழுதே அழைக்கிறாளே (என்னை)" என்று சொல்லி ஓட்டமாக ஓடிவந்து சேர்ந்தது/ஓடி வந்துவிட்டது.
75. ஓடி வந்ததும் என்ன பண்ணினது	75. ஓடிவந்ததும், என்ன செய்தார்கள்?
76. ஆங்களெமேரு ஒக்க கடமனெ வெட்டி ஒடிச்சி கறி அறுத்து பூரா கறியிட்டு கேந்தரு	76.அண்ணன்-தம்பிமார் எல்லோரும் கடமானை வெட்டி, முறித்து, அறுத்து முழுவதும் கறியாக்கி விட்டனர் / கறியாக்கினர்.

77.பெங்ககாரி களி கொண்டு வந்தாற்று	77.சகோதரி, களி கொண்டு வந்தாயிற்று.
78.அண்ணா களிதிம்பம் வருனுண்ணா என்று செல்லி விளிக்குங்காட்டி ...	78. "அண்ணா களி உண்போம் வாருங்கள் அண்ணா" என்று சொல்லி அழைத்தவுடன் ....
79.நாமின்று எல்லாருமே கூரக்கி போகா .... ஆயினின்று செல்லி ... ஆயினின்று செல்லி ... அய்ய கறினுமு எடுத்திண்டு... அய்ய பொண்ணு கொண்டு வந்த களினும் எடுத்துண்டு பூரா மலனுவிட்டு கீ எறங்கி ஒக்க கூரக்கு வந்தாற்று	79. "நாம் எல்லோரும் இன்றைக்கு வீட்டிற்குப் போவோம்" என்று சொல்லி.... என்று சொல்லி அந்தக் கறியையும் எடுத்துக் கொண்டு .... அந்தப்பெண் கொண்டு வந்த களியையும் எடுத்துக்கொண்டு மலைப் பகுதி முழுவதையும் விட்டுக் கீழே இறங்கி ஒரு வீட்டுக்கு வந்தாயிற்று.
80.வந்து ... அய்ய பொண்ணும் விசனப்பட்டுகவலப்பட்டுண்டிருப்புடு	80.வந்து....அந்தப்பெண் விசனப்பட்டுக் கவலைப்பட்டுக் கொண்டு இருக்கிறாள்.
81.நம்மெ ரவளனெ கொன்று காஞ்சிரெ ஈ சின்னாங்களண்ணெ உயிரோடெ விட்டு போடா ஆயினின்று சினுங்கியது	81.'நம் கணவனைக் கொன்று விட்டார்களே. இந்தத் தம்பியை உயிரோடு விட்டு விடக்கூடாது' என்று (தனக்குள்) சொல்லிக்கொண்டாள்.
82. என்ன பண்ணி கேய்ந்தாமா	82. என்ன செய்துவிட்டாளாம்?
83.இங்கேயே சோறு ஆக்கிக் கொண்டிருப்புடுவே	83.இங்கே சோறு சமைத்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள் அல்லவா?
84.ஈ பொண்ணு போயி என்ன பண்ணிந்து	84.இந்தப்பெண், போய் என்ன செய்தாள்?
85.நெல்லு போரிலி பில்லு இருப்ப டல்லா ... அய்ய பில்லுனரி... ஒரு ரெண்டு படி நெல்லும் எடுத்துண்டு வந்து அதுனு குத்தி பெடச்சி அய்ய அரி ஒரு படி எடுத்திண்டு	85.நெற்போரில் நெற்கதிர் இருக்கிற தல்லவா? அந்த நெற்கதிர்... ஒரு இரண்டுபடி நெல் எடுத்துக்கொண்டு வந்து அதனைக் குத்திப் புடைத்து... அதனை ஒரு படி அரிசியாக்கி எடுத்துக் கொண்டு...
86.பாம்பு இருப்பிடல்ல .... சாரண பாம்பு ... அய்ய ஆ பாம்புனெ அடிச்சி உரிச்சி ஆரெ மீனு சாரு ... மீனென்று செலுங்கியது	86.பாம்பு இருக்கிறதல்லவா? சாரைப் பாம்பு அந்தப் பாம்பை அடித்து, உரித்து .... ஆரைமீன்குழம்பு (வைப்பதற்கான) மீன் என்று சொன்னது.
87. அம்ம வாக்கு கொடுத்திண்டது	87. அம்மா நம்பியது.
88. அம்மா நம்ம சின்னாங்களக்கி ... வந்து ஆரெ மீனு சாருந்தான் நல்லா புடிக்கும்	88. அம்மா நம்ம தம்பிக்கு வந்து ஆரெ மீனு கொழம்பு தான் மிகவும் பிடிக்கும்.
89. நீயி இதுனு சின்னாங்களெக்கு தனி சாரு வச்சுபோடு ஆயின்று செல்லி அம்மா கய்யாறினும் இட்டு ஈ பச்சரி சோற்றுங்க்கு ஆரெ மீனு சாரு நல்லாருக்கும் ஆயின்று செல்லி அம்மா பாக்கு கொடுத்தி கெய்ந்து	89. நீ இதனைத் தம்பிக்காகத் தனியாகக் குழம்பு வைத்துவிடு என்று சொல்லி அம்மா கையிலிட்டு, "இந்தப் பச்சரிசிச் சோற்றுக்கு ஆரை மீன்குழம்பு நன்றாக இருக்கும்" என்று சொல்லி அம்மா விடம் கொடுத்துச்சென்றது.

90. அம்மா என்ன பன்னிருப்புடு	90.அம்மா என்ன செய்திருப்பார்/ செய்தார்?
91. ஈ கடமெ கறி சாரொக்க இவுருக்கு... ஈ பாம்பு கறினுமு அய்ய பச்ச நெல்லு சோறுமு சின்னாங் களெக்கி	91.இந்தக் கடமெ கறிக்குழம்பு முழுவதும் இவர்களுக்கு (மற்றவர்களுக்கு)... இந்தப் பாம்புக் கறியும் அந்தப் பச்சரிசிச் சோறும் தம்பிக்கு..."
92. சின்ன புள்ளெ நீ வந்து ஈ அரிசி சோறுமு ஈ ஆரெ மீனு சாருமு நீ தின்றுக்க ஆயின்று செல்லி கொடுத்து கெய்ந்து ...	92."சின்ன பிள்ளை நீ வந்து இந்த அரிசிச்சோறும் இந்த ஆரை மீன் குழம்பும் சாப்பிடு (சாப்பிட்டுக் கொள்) என்று சொல்லிக் கொடுத்தது.
93. ஆருக்கு	93. யார்க்கு?
94.சின்னாங்களெக்கு கொடுத்து கெய்ந்து	94. தம்பிக்குக்கொடுத்தது.
95.கொடுத்ததுமு ஈ புள்ளெ தின்றதுமு அய்னிய ஒரு மயக்கங்கணக்கி கெடந்தவாக்குலெ சத்து போட்டு	95.கொடுத்ததும், இந்தப்பிள்ளை உண்டதும் அங்கேயே ஒரு மயக்கம் போல வந்து கிடந்த வண்ணமே இறந்து போனான்.
96.சத்து போனதுமு (ம்) கொண்டு போயி சுடுகாட்டுலெ பொதச்சி கெய்ந்தரு.	96.இறந்து போனவுடன் கொண்டு போய், சுடுகாட்டில் புதைத்து விட்டனர்.
97.பொதச்சி(கே)ஞ்சேது இவுரு ஆங்களெ பெங்கமே ரொக்க நல்லாடு ருப்புடு	97. புதைத்த பிறகு இவர்கள்- ஆண்கள் பெண்கள் எல்லாரும் நன்றாக இருக்கிறார்கள் / வாழ்கிறார்கள்.
98. அப்புறொம் ஒரு வாரம் கிருமிச்சி	98. அப்புறம் ஒரு வாரம் கழிந்தது.
99. இந்த பெங்ககாரிக்கி மாப்ளெ காருக வந்து பொண்ணு கேப்பட்ரு	99.இந்தப் பெண்ணுக்கு மாப்பிள்ளை வீட்டார் வந்து பெண் கேட்கிறார்கள்.
100.பொண்ணு கேட்டு ... அல்லா சீமெல்லாம் முடிஞ்சி கலியாண முகூர்த்தமெல்லாம் ஆய்க்கொண்டது	100.எல்லா இடங்களிலும்- எல்லாச் சீமைகளிளெல்லாம் பெண் கேட்டு முடிந்து, கலியாண மூகூர்த்த மெல்லாம் நிச்சயமானது.
101.இனி பூவுமாலெ வேணுமே புதுப் பொண்ணுக்கு	101. இனி, பூவும் மாலையும் வேண்டுமே புதுப் பெண்ணுக்கு.
102. அப்புறொம் ஆண்களமேருமு ஊர் ஊரா நடந்தாலுமு ஈ பொண்ணுங்க்கு பூவெ கெடப்பலெ மாலெயும் கெடப்பி லெயாமாம்	102. பிறகு...சகோதரர்கள் எல்லாம் ஊர் ஊராகச் சென்றாலும் இந்தப் பெண்ணுக்குப் பூ எதுவுமே கிடைக்க வில்லை; மாலையும் கிடைக்க வில்லையாம்
103.அப்புறொம் ஊர் மூலெல்லாம் போய்கேட்டுகேஞ்சு	103. அப்புறம் ஊர் முழுவதும் போய் (மூலைக்கு மூலை போய்) கேட்டார்கள்.

104. சுடு காட்டு நேரு வந்த போது சின்னாங்களண்ணு பொதச்ச சுடு காட்டில நோக்கினா... அய்னெ நந்தாவனம் கணக்கி னெ நிப்புடாமாம் பூவு	104. சுடுகாட்டுக்கு நேரே வந்தபோது தம்பியைப் புதைத்த (சுடுகாட்டில்) சுடுகாட்டைப் பார்த்தால், அங்கே நந்தவனம் போலப் பூத்திருக்கின்றன வாம், பூக்கள்!
105.அட நாம இத்தன பக்கமு நோக்கி நம்ம மகக்கு பூவும் கெடச்சிலியே	105.“அட, நாம் இத்தனை இடங்களில் தேடியும் நம் பெண்ணுக்குப் பூ கிடைக்க வில்லையே”.
106.இங்க்கி நோக்கு நந்தாவனம் கணக்கெ இருப்புடு ஆயினெ செலிஞ் சேது/செலிகேஞ்சு.... நம்ம வந்து பூவுங்க்கி பிடுங்கி கொண்டு போகாம் ஆயினென்றுசெலிஞ்சேது/செலி கேஞ்சு	106. “இங்கே பார். நந்தவனம் போல இருக்கிறது” என்று சொன்னார்கள். நாம் வந்து பூக்கள் பறித்துக் கொண்டு போகலாம்?” என்று சொன்னார்கள்.
107.வந்தொரு பூவினெ புடுச்சி...ம்... ம்... அப்பம் கேட்டது ...	107. வந்து ஒரு பூவினைப்/பூவைப் பிடித்து.....ம்....ம் அப்பொழுது கேட்டார்கள்.
108. அப்பந்தானெ கேக்கணும் ...	108.அப்பொழுது தானே கேட்க வேண்டும்.
109. சின்னாங்களெ, வெளியாங்களெ சின்னபெங்களுக்கு கலியாணொம், நீ பூவும் தரனும், பூவளகு நோக்கனும், மாலெ தரனு(ம்), மாலளகு நோக்கனு (ம்)....அய்னென்று சினுங்கியது	109.“தம்பீ, அண்ணா, சின்னப் பெண்ணுக்குக் கலியாணம், நீ பூவும் தரவேண்டும், பூவழகு பார்க்க வேண்டும் (பூவணிந்த பெண்ணின் அழகு பார்க்க வேண்டும்), மாலை தரவேண்டும், மாலை அழகு பார்க்க வேண்டும் (மாலையணிந்த பெண்ணின் அழகு பார்க்க வேண்டும்)” என்று சொன்னார்கள்.
110. மகெனத்து கேட்டது. சப்த கோபயா திருந்தேயங்கடா	110. மகனிடம் கேட்டார். “மிகவும் கோபமாக இருக்கின்றாயா?
111. சின்னாங்களெயெந்து சொல்லுடு	111. தம்பி என்ன சொல்கிறான்?
112. சின்னாங்களெ வெளியாங்களெ சின்னலயக்காரிகி கலியாணம் சாரண பாம்படிச்சி சமச்சுவெச்ச பெங்ககாரிக்கி நா பூவும் தரியில, பூவளகு நோக்கியில, மால தரியில, மாலளகு நோக்கியில ஆய்னுன்று செல்லி கெய்ந்தது.	112.“தம்பிமாரே, அண்ணன்மாரே, சின்னப்பெண்ணுக்குக் கலியாணம், சாரைப் பாம்படித்துச் சமைத்து வைத்த என் சின்னப் பெண்ணுக்கு நான் பூவும் தரமாட்டேன் (தரவில்லை), பூவழகு பார்க்க மாட்டேன் (பார்க்க வில்லை), மாலை தரமாட்டேன் (தரவில்லை), மாலையழகு பார்க்க மாட்டேன் (பார்க்கவில்லை)” (அப்படி) என்று சொல்லிச் சென்று விட்டது.
113.அப்புறம் சரி என்று செல்லி, வெள்ளாங்களக்காரன் வந்து அய்ய பூவுனு கேட்டது.	113.அப்புறம் ‘சரி’யென்று சொல்லி அண்ணன்காரன் வந்து, அந்தப் பூவைக் கேட்டான்.

114. பூவுனுபிடிச்சிண்டு சின்னாங்களெ வெளியாங்களெ சின்னபெங்கெக்கு கலியாணம் நீ பூவும் தரணு, பூவளகு நோக்கணு, மாலெ தரணு, மாலளகு நோக்கனு ஆயினென்று கேட்டதாமாஞ்	114. பூவினைப் பிடித்துக் கொண்டு, "தம்பீ, அண்ணா, சின்னப் பெண்ணுக்குக் கலியாணம், நீ பூவும் தரவேண்டும், பூவழகு பார்க்க வேண்டும், மாலை தரவேண்டும், மாலையழகு பார்க்க வேண்டும்" என்று கேட்டதாமாம்.
115. அப்ப ஈ ஆங்களகார சொல்லிட்டு தா	115.அப்பொழுது இந்தச் சகோதரன் (சொல்லி விட்டதாம்) சொன்னதாம்.
116. சின்னாங்களெ வெளியாங்களெ சின்னபெங்கக்கு கலியாணம், சாரண பாம்படிச்சி சமச்சு வச்ச என் சின்ன பெங்கக்கு நான் பூவும் தரியிலெ, பூவளகு நோக்கியில்லெ, மால தரியில்லெ, மாலளகு நோக்கியிலெ ஆயினென்று செலுங்கியது; செல்லி கேய்ந்து.	116."தம்பீ, அண்ணா, சின்னப் பெண்ணுக்குக் கலியாணம், சாரைப் பாம் படித்துச் சமைத்து வைத்த என் சின்னப் பெண்ணுக்கு நான் பூவும் தரமாட்டேன் (தரவில்லை), பூவழகு பார்க்கமாட்டேன் (பார்க்கவில்லை), மாலை தரமாட்டேன் (தரவில்லை), மாலையழகு பார்க்க மாட்டேன் (பார்க்கவில்லை)" என்று சொன்னான்/சொல்லிவிட்டான்.
117. சென்னதமுஞ் அப்புறம்... சரின்று செலுங்கியது கெஞ்சி கெஞ்சி கேட்டு	117.சொன்னதும்...அப்புறம்...சரிஎன்று சொன்னது; கெஞ்சிக் கெஞ்சிக் கேட்டது'
118.அய்ய சத்து கொவயத்து கெடப்படா ஆங்களெ என்ன/எந்து சொல்லுடு	118.இறந்து பூமிக்குள்கிடக்கின்ற அந்தச் சகோதரன் என்ன சொல்கிறான்?
119. நான் அய்னு பூவு மாலெ தந்தாலுமு ஈகெ தாரா முகூர்த்த முடிவிடது மும்பு பெங்களுனுமு அனியினுமு நீ இங்கெயே நான் இருப்படங்க்கு கூட்டி கொண்டு வரனு... ஈ நந்தா வனத்துக்கு கூட்டி கொண்டு வரனும் ஆயினென்று சென்னது	119."நான் அப்படியே அவளுக்குப் பூ, மாலை தந்தாலும் இங்கே மூகூர்த்தம் முடிவதற்குள் பெண்ணையும்... (மாப்பிள்ளையையும்) இங்கேயே, நான் இருக்குமிடத்திற்கு நீ அழைத்துக் கொண்டு வரவேண்டும். இந்த நந்தவனத்துக்கு அழைத்துக் கொண்டு/ வரவேண்டும்" என்று சொன்னது.
120.சரி தம்பி நான் அய்னியே கூட்டி கொண்டு வருட அய்னென்று சென்னதுமு... அய்ய பூவுனொக்க புடுங்கிகொண்டு போட்று / பா³ட்று	120."சரி, தம்பி நான் அங்கேயே கூட்டிக் கொண்டு/வருகிறேன்" என்று சொல்லி விட்டு உடனே.... வந்து.... பூக்களெல்லாம் பறித்துக் கொண்டு போகிறார்கள்.
121. புடுங்கிகொண்டு போயி மாலெ கட்டி புது பொண்ணுங்க்கு ஜோடிச்சி...	121. பறித்துக் கொண்டு போய் மாலை கட்டிப் புதுப்பெண்ணுக்கு அழகு செய்து...
122. பொண்ணு மாப்ளெனுமு அய்ய சுடுகாட்டுங்க்கு ஆங்கள கொஹகி/ பொ3தகி கூட்டி கொண்டு வருட்று	122. பொண்ணு மாப்பிளையை..... அந்த..... சுடுகாட்டிற்கு அண்ணன் சமாதிக்கு அழைத்துக் கொண்டு வருகிறார்கள்.

123.சின்னாங்களெ பொ வெக்கு வருட்று	123.சின்ன அண்ணன் சமாதிக்கு வருகிறார்கள்.
124.கூட்டி கொண்டு வந்து அய்ய கொஹ மேட்டிலியெ நிருத்தினுதுமு அய்னியே பூமியகத்து 'உசுப்பென்று' பக்காந்திட்டு	124. கூட்டிக்கொண்டு வந்து அந்தச் சமாதி மேட்டிலே(யே) நிறுத்தியவுடன் அப்படியே பூமிக்குள் 'தொப்பென்று' போய்விட்டார்கள் / விழுந்து விட்டார்கள்.
125.கதமுடிஞ்சிது. முடிஞ்சு கெயிஞ்சி.	125.இத்துடன் கதை முடிந்தது... முடிந்து விட்டது.

குறிப்புகள்

1. 1991 ஆம் ஆண்டு மக்கள்தொகைக் கணக்கெடுப்பின் படி, தமிழ்நாட்டில் 36அட்டவணைப் பழங்குடியினப் பிரிவினர் (scheduled tribes) உள்ளனர். இவர்களது மொத்த மக்கள் தொகை 5.2. இலட்சம் (1981 ஆம் ஆண்டு மக்கள் தொகைக்கணக்கெடுப்பு).

வரலாற்றுக்கால ஓட்டத்தில் நிகழ்ந்துள்ள தொழில் நுட்ப வளர்ச்சியின் தாக்குதல்கள் ஏதுமின்றி, தனிப்பட்ட வாழ்வியல் முறைகளையும் பன்பாட்டுக் கூறுகளையும் கொண்டவர்களாக உள்ளனர். பழங்குடியினப் பொருளாதாரம், பொதுவாக உழவு, வேட்டை, உணவுப்பொருள் சேகரிப்பு ஆகியவற்றை உள்ளடக்கிய வாழ்வாதாரப் பொருளாதாரமாகவே(subsistence economy) உள்ளது. பழங்குடியினரது எழுத்தறிவு 7.5 விழுக்காடாகவும் தமிழக அளவில் விழுக்காடாகவும் உள்ளது. கல்வி-எழுத்தறிவு, பொருளாதாரம், உடல்நலம், உணவூட்டம் (nutrition), இந்திய அரசியலமைப்புச்சட்டம் தங்களுக்களித்துள்ள உரிமைகளை அறியப் பெற்றுள்ள திறம் என இந்த எல்லா நிலைகளிலுமே பழங்குடியினங்களுக்கும் பழங்குடியல்லாதோர்க்கும் இடையே, பெரிய இடைவெளி காணப்படுகிறது. இதுபோன்ற காரணங்களினாலேயே பழங்குடியினர் விளிம்பு நிலை மனிதர்களாகவே உள்ளனர்; பழங்குடியினர் அல்லாத இந்தியக் குடிமக்களால் பொதுவாக அங்கீகாரம் பெறாதவர்களாய் அலட்சியத்திற்குள்ளா னவர்களாக உள்ள நிலையே இன்றளவும் நீடிக்கிறது எனலாம். சமூகப் பொருளாதார முன்னேற்றம் தொடர்பான பழங்குடியினர் பொருளாதார முன்னேற்றம் (tribal sub-plan), பழங்குடியினக் குழந்தைகளைக் கல்வியில் மேம்படுத்தும் வகையில் முதலில் பழங்குடியினரது தாய்மொழியில் கல்வி தொடங்கப் பெற்றுப்பின்

படிப்படியாக அதிகார வலிமை கொண்ட மாநில மொழியில் கல்வி பெறச்செய்தல் போன்ற தேசியக்கல்வித்திட்டம் (National Policy Education, 1986) என இவை எதுவுமே பழங்குடியினரிடையே எதிர்பார்த்த மாற்றங்களை-முன்னேற்றங்களை உண்டாக்கி விடவில்லை என்ற கசப்பான உண்மைகளைக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும்.

பழங்குடியினர் பொதுவாக இருமொழியாளர்கள் (bilinguals). பெரும்பாலும் பேச்சு வடிவத்திலேயே உள்ள தங்களது மொழியையும் தாங்கள் வாழும் மாநில (அரசியல் வலிமை கொண்ட) மொழியையும் பேசும் ஆற்றல் கொண்டவர்கள். இது பழங்குடியின இருமொழிய நிலை (tribal biligualism) எனப்படும்.பொதுவாக இந்திய இருமொழியத்திலிருந்து (Indian bilingualism) பழங்குடியின இருமொழியம் வேறுபட்டது. இந்தியச் சூழலில் இந்தப் 'பழங்குடியின இருமொழியம்' பழங்குடியினர் தங்கள் தாய்மொழிகளை இழந்துபோவதற்குரிய ஒரு முக்கியக் காரணியாக அமைந்துள்ளதாகத் தெரிகிறது (Annamalai 2001).

2. பழங்குடியினர் அல்லாத எவரையும் இரவல்லர் தங்கள் பேச்சில் கொங்கர் என்றும், தமிழில் கவுண்டர் என்றும் குறிப்பிடுகின்றனர்.

3. இரவல்லப் பேச்சு மொழி வகை, இக்கட்டுரையில், தமிழ் எழுத்துகள் மூலமாக அவர்களது மொழி உச்சரிப்புக்கேற்ப இடம்பெற்றுள்ளது. தமிழ் கூட்டெழுத்து முறை (Tamil spelling) பல வேளைகளில் எரவல்லப் பேச்சு முறைக்குப் பொருந்தாது. எனவே இப்பேச்சு வகையில் இடம்பெற்றுள்ள *இருப்பட்று, கொண்டிருப்பட்று* போன்றவை எரவல்லமொழி உச்சரிப்புக்கேற்ப எழுதப்பட்டுள்ளன என்பதை மனதில் கொள்வது நலம்.

துணைநூல்கள்

1. சண்முகம், செ.வை. "சங்க இலக்கிய மொழி அமைப்பு" . *மொழி ஆய்வு*, சிதம்பரம், மெய்யப்பன் பதிப்பகம்,2005.

2. ஞானசுந்தரம், வ. *இந்தியச்சூழலில் மொழி இழப்பு: ஒரு சமுதாய மொழியியல் பார்வை*, சென்னை-தரமணி, உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், 2010.

3. *விஜயலட்சுமி, த. இரவாளப்பழங்குடிகளின் வாழ்வியல், சென்னை, திருக்குறள் பதிப்பகம், 2008.*

4. Annamalai, E. "Managing multilingualism in India: Political and Linguistic Manifestations" in Udaiyanarayanasingh & Prabol Das Gupta (Eds.), *Language and development volume.* New Delhi: Sage publications. 2001.

5. Burrow, T. 1968. *"Two developments of initial k in Dravidian"* (appeared originally in BSOAS XI 1943-46), *Collected papers on Dravidian Linguistics.* Publication no. 13. Annamalai University.

6. Cre-A: *Dictionary of Contemporary Tamil (Tamil-Tamil-English),* Second edition. Chennai, 2008.

7. *Census of India*, Series 23, Tamilnadu, Part VIII (ii) Special Tables on Scheduled Tribes, Vol.II, 1991.

8. *Emeneau*, M.B. "The Non- literary Dravidian Languages" in *Current trends in Linguistics, Vol.5.* The Hague, 1969.

9. Gnanasundaram,V. and Perialwar, R. *"I, avalla-An Old Tamil Dialect"? Proceedings of the First World Classical Tamil Conference*, Coimbatore. (In press). 2010.

10. Gnanasundaram,V. Perialwar, R. Rangan, K. "Endangerment of Betta Kurumba (Tamilnadu), Betta Kuruba (Karnataka) and UraliKuruman (Kerala)", *International Journal of Dravidian Linguistics*, Vol. 41, No.1. January 2012.

11. Gnanasundaram,V. *A Study of Eravalla.* Department of Linguistics, Coimbatore, Bharathiyar University. 2012.

12. Gnanasundaram,V. & Kamaleswaran, K.S. "Tribal mother tongues of Tamilnadu-Historical Typologies". Paper presented in the National Seminar on *Tamil dialects Through Ages*, Central Institute of Classical Tamil, Chennai and department of Linguistics, Madurai Kamarajar University, Madurai. Jan.09-11, 2013.

13. Perialwar, R. *A grammar of Irula language*, Annamalai University, Annamalainagar,1977.

14. Perialwar, R. "Eravallan", People of India: Tamilnadu. Vol XI. Part One (eds). K.S.Singh, R. Thirumalai and S. Manoharan. *Anthropological Survey of India*. Affiliated East West Press. Private Limited, 411 – 415. 1978.

15. Saraswathi, G. "Eravallan", People of India, Kerala, Vol.XXVII, Part I (eds), K.S., Singh, P. Madhava Menon, Deepak Tyagi, P. Francis Kuli Rani, *Anthropological Survey of India*, New Delhi, Affiliated East-West Press Pvt. Limited: 381-387, 2002.

16. *Tamil Lexicon*. University of Madras, 1936. (Reprinted 1982).

தொல்காப்பியக் கருப்பொருள் மயக்கத்தில் பூ? மா?

க.மோகன்

முன்னுரை

தொல்காப்பிய அகத்திணையியலில் கூறப்பட்டுள்ள கருப்பொருள் மயக்கம் பற்றிய செய்திகளை ஆராய்வதாக இக்கட்டுரை அமைகிறது.

கருப்பொருள்

தெய்வம் உணாவே மா மரம் புள் பறை
செய்தி யாழின் பகுதியொடு தொகைஇ
அவ்வகை பிறவும் கருவென மொழிப (தொல்.அகத்.20)

எந்நில மருங்கின் பூவும் புள்ளும்
அந்நில பொழுதொடு வாராவாயினும்
வந்த நிலத்தின் பயத்த வாகும் (தொல்.அகத்.21)

கருப்பொருள் மயக்கம்

உரிப்பொருள் அல்லன மயங்கும் என்பதால் கருப்பொருள் மயங்கும் என்பதைக் குறிப்பர் தொல்காப்பியர். திணை மயக்கத்துள் கருப்பொருள் மயங்கும் என்பதை, திணை மயக்கம் ஒரு நிலத்துக்குரிய கருப்பொருள் மற்ற நிலத்தில் வந்து ஒன்றுபடுவது என்பர் இறையனார் களவியல் உரைகாரர்.

ஒரு திணைக்குரிய கருப்பொருள்கள் மற்றொரு திணையிலே சென்று மயங்கினால் (கலந்தால்) அதனை அறிஞர் திணை மயக்கம் என்று கூறுகின்றனர்.

உரையாசிரியர்களின் உரை

இளம்பூரணர்:

இது மேலதற்கு ஒரு புறனடை உணர்த்துதல் நுதலிற்று (இ-ள்) எந் நிலமருங்கின் பூவும் புள்ளும் - யாதானும் ஒரு நிலத்திற்குரிய பூவும் புள்ளும் அந் நிலம் பொழுதொடு வாரா வாயினும் - அந்நிலத்தொடும் பொழுதொடும் வந்தில வாயினும், வந்த நிலத்தின் பயத்த ஆகும் - வந்த நிலத்தின் பயத்த ஆகும்.

வந்தது கொண்டு வாராதது முடித்தல் (மரபு.112) என்பதால் சிறுபான்மை ஏனையவும் வந்த வழிக் கண்டு கொள்க

என்பர் இளம்பூரணர்.

நச்சினார்க்கினியர்:

எந்நில மருங்கிற் பூவும் புள்ளு
மந்நில பொழுதொடு வாரா வாயினும்
வந்த நிலத்தின் பயத்த வாகும் (இது முற்கூறிய கருப்பொருட்குப் புறனடை)

எந்நில மருங்கிற் பூவும் புள்ளும் - எழுதிணை நிகழ்ச்சியவாகிய நால்வகை நிலத்துப் பயின்ற பூவும் புள்ளும் அந்நிலம் பொழுதொடு வாரா ஆயினும் - தத்தமக்கு உரியவாகக் கூறிய நிலத் தொடுங் காலத் தொடும் நடவாமற் பிற நிலத்தொடுங் காலத்தொடும் நடப்பினும் வந்த நிலத்தின் பயத்த ஆகும் - அவை வந்த நிலத்திற்குக் கருப்பொருளாம் என்றவாறு என்பர் நச்சினார்க்கினியர்.

ஒரு 'அதனொடியைந்த ஒரு வினைக் கிளவி' உடன் சேறல் பெரும்பான்மையாயிற்று. வினை செய்யிடத்தினிலத்திற் காலத்தின் என்பதனான் (காலமும் இடப்பொருளில் வருதலின் நிலத்துட் காலமுமடங்குமென்பார். நிலமென்று அடக்கினார் என்றார்.) நிலத்தின் பயத்தவாமெனப் பொழுதினையும் நிலமென்று அடக்கினார். பூவைக் கருவென ஓதிற்றிலரேனும் முற்கூறிய மரத்திற்குச் சினையாய் அடங்கிற்று. ஒன்றென முடித்தலான் நீர்ப்பூ முதலியனவும் அடங்கும். இங்ஙனம் வருமிடஞ் செய்யுளிடமாயிற்று. உதாரணம்,

தாமரைக் கண்ணியை தண்ணறுஞ் சாந்தினை
நேரிதழ்க் கோதையாள் செய்குறி நீவரின் (கலித்.52)

இது மருதத்துப் பூ, குறிஞ்சிக்கண் வந்தது.

உடையிவ ளுயிர்வாழா ணிநீப்பி னெனப்பல
விடை கொண்டியா மிரப்பவு மெமகொள்ளா யாயினை
கடைஇய வாற்றிடை நீர்நீத்த வறுஞ்சுனை
யடையொடு வாடிய வணிமலர் தகைப்பன (கலித்.3)

இது மருதத்துப்பூ, பாலைக்கண் வந்தது

கன்மிசை மயிலாலக் கறங்கியூ ரலர்தூ ற்றத்
தொன்னல நனிசாய நம்மையோ மறந்தைக்க
வொன்னாதார்க் கடந்தடூஉ முரவுநீர் மாகொன்ற
வென்வேலான் குன்றின்மேல் விளையாட்டும் விரும்பார் கொல் (கலித்.27)

இது குறிஞ்சிக்குப் பயின்ற மயில் பாலைக்கண் இளவேனிற் கண் வருதலிற் பொழுதொடு புள்ளு மயங்கிற்று. கபிலர் பாடிய பெருங் குறிஞ்சியில் (குறிஞ்சிப்பாட்டு) வரைவின்றிப் பூ மயங்கியவாறு காண்க. பிறவும் இவ்வாறு மயங்குதல் காண்க. ஒன்றென முடித்தலாற் பிற கருப்பொருள் மயங்குவன உளவேனுங் கொள்க.

மேற்கூறிய உரைவிளக்கம் ஏட்டுப்பிரதியோடு ஒப்பிடப்பட்டது என்று கூறப்பட்டுள்ளது. அறிவியலின் அடிப்படைகளை மரபியலில் கண்டுணர்த்திய தொல்காப்பியர் ஐயப்பாட்டிற்குரிய நூற்பாவினைப் படைத்திருப்பாரா? என்ற வினா எழுகின்றது.

1) கருப்பொருள்களைப் பட்டியலிட்ட அவர், ‘அவ்வகை பிறவும் கருவென மொழிப’ என்று கூறியதன் காரணமாக, மரத்தின் ஒரு சினையாகிய பூவிற்கு உரையாசிரியர்கள் வலிந்து பொருள் கூறுவதை ஏற்றுக் கொள்வதற்கில்லை. வினை செய்யிடத்தினிலத்திற் காலத்தின் என்பதனான் (காலமும் இடப்பொருளில் வருதலின் நிலத்துட் காலமுமடங்குமென்பார். நிலமென்று அடக்கினார் என்றார்.) **நிலத்தின் பயத்தவாமெனப் பொழுதினையும் நிலமென்று அடக்கினார்** என்று நச்சினார்க்கினியர் குறிப்பிடுகிறார். நிலத்தினை ஐவகையாகவும் பொழுதுகளைப் பெரும்பொழுது, சிறுபொழுது என்று அவற்றுக்குத் தகுந்த விளக்கங்களைக் கொடுத்துள்ளார் தொல்காப்பியர். அவ்வாறிருக்கப் பொழுதினை நிலமென்று அடக்கினார் என நச்சினார்க்கினியர் கூறுவதை எடுத்துக் கொண்டால், தேவையற்ற ஒன்றினைத் தொல்காப்பியர் இவ்விடத்தில் குறிப்பிடுவதற்கு யாது காரணம் என அறியப்படவில்லை. செய்யுள்களில் இவை ஒன்றாகலாம் என்று நச்சினார்க்கினியர் ஓர் இடர்ப்பாடுடன் வலிந்து பொருள் கூறுகிறார் என்றே கூற இடமளிக்கிறது. (இதில் பறவையைக் குறிப்பிடும் போது நிலமும் பொழுதும் கூறப்பட்டுள்ளமை கவனிக்கத்தக்கது. கலி.27). (நிலம் - பாலை; இளவேனில்-பொழுது).

2) ‘பூவைக் கருவென ஓதிற்றிலரேனும் முற்கூறிய மரத்திற்குச் சினையாய் அடங்கிற்று. ஒன்றெனமுடித்தலான் நீர்ப்பூ முதலியனவும் அடங்கும். இங்ஙனம் வருமிடஞ் செய்யுளிடமாயிற்று’ என்று நச்சினார்க்கினியர் கூறுகிறார். கருப்பொருள் பட்டியலில் இடம் பெறும் மரத்தை நேரடியாகவே மரமும் புள்ளும் என்று தொல்காப்பியர் கூறாமல், மரத்தின் சினையாய் உள்ள பூவினை ஏன் கூறினார் என்ற வினாவும் பெறப்படுகிறது.

ஒரு நிலத்தில் காணப்படும் மரங்கள் வேறு நிலத்தில் காணப்படும் என்றாலும், அவை கால நிலைக்குத் தக்கவாறு பூக்கும் இயல்புடையன. இவ்விடத்தில் உரைகாரர் குறிஞ்சிப்பாட்டினை உதாரணம் காட்டிக் குறிப்பிட்டுள்ளதையும் விளக்குதல் வேண்டும். இருநூற்றெழுபத்தொன்பது செய்யுள்களில், தொண்ணூற்றொரு செய்யுள்கள் குறிஞ்சித்திணை என்னும் அகப்பொருள் பற்றியன. அதில் 99 வகையான பூக்களைப் பாடுகிறார் கபிலர்.

இவை வெவ்வேறு நிலங்களில் வெவ்வேறு பொழுதுகளில் பூக்கும் இயல்புடையன. ஈண்டுத் தோழி, தலைவி இருவரும் மாலங்குடையராய்ப் பலகாலும் திரிந்து கொய்து குவிக்கும் மலர்களிற் பெரும்பாலும் சூடும்பூக் காண்டல் அரிதாம்! என்னை? மாம்பூவும், தெங்கம்பாளையும், எருக்கம் பூவும், இண்டகம்பூவும், சூரைப்பூவும், மூங்கிற்பூவும், வாழைப்பூவும், பிறவும் இவ்வுலகிற் பித்தரும் சூடக்காண்கிலேமே! சூடுமரபில்லா இம்மலர்களைக் கொய்து குவித்ததூஉமன்றி, அவையிற்றைப் பல்வேறுருவின் வனப்பமை கோதையாகப் புனைந்தனம் என்றும், அக்கோதைகளை மெல்லிருமுச்சி கவின்பெறக் கட்டினேம் என்றும், தோழி கூறுதல் இயற்கைக்கு முரணாய குற்றமாம் அற்றன்று. இச்செயல் உலகியற்கை மாத்திரைக்கே முரணென்றும், ‘பாடல்சான்ற புலனெறி வழக்கம்’ என்னும் கலையுலகிற்கு இயற்கையே என்றும் கொள்க என்பர் பொ.வே.சோமசுந்தரனார்.

இப்பாடல் ஆரியவரசன் பிரகத்தத்தனுக்குத் தமிழறிவுறுத்து முகத்தான் பாடப்பெற்றதாகும். தமிழின் ஆழத்தையும் வளத்தையும் குறிப்பதற்குப் புலவர் தம் புலமையின் திறத்தால் உயர்வுடையதாக்கியிருக்கிறார். கற்பனை மேலோங்கியிருக்கிறது. இது புலனெறி வழக்கமாக எடுத்துக் கொள்ளப்பட வேண்டும்.

3) சில வகைப் பூக்களின் தன்மைகள் கீழ்வருமாறு: குறிஞ்சிப்பூ ஒன்பது ஆண்டுகளுக்கொருமுறை தோன்றிப் பன்னிரண்டு ஆண்டுகள் வரை தொடர்ந்து காணப்படுகின்றது. ஸ்ட்ரொபிளான்த்தெஸ் (Strobilanthes) என்ற இனத்தைச் சேர்ந்தது. மலைச்சாரல்களில் பல்லாயிரக்கணக்கான பூக்கள் ஒரே கூட்டமாகக் காணப்படும். கருங்கோற் குறிஞ்சி யடுக்கம் (புறம்.37) என்று குறிஞ்சிப் பூக்களின் கூட்டத்தைப் பாடுகிறார் புலவர். நீலநிறப் பூக்களை உடைய குறிஞ்சிப்பூ நீலகிரியில் மட்டுமே காணப்படுவதாகச் செடி நூலறிஞர் கூறுகின்றனர்.

மருதப்பூ அல்லது மருதமரங்கள் நீர் நிலைக்கு அருகாமையிலும் ஆற்றோரங்களிலும் காணப்படுவதாகக் கூறப்படுகின்றது.

கரைசேர் மருதமேவி.... (ஐங்.74)

தாழ்சினை மருதந் தகைபெறக் கவினிய
நீர்சூழ் வியன்களம் பொலியப் போர்பழித்துக் (அகத்.361)

உயர்சினை மருதத் துறையுறத் தாழ்ந்து
நீர்நனிப் படிகோடு ஏறிசீர் மிக (புறம்.243)

துறைநனி மருத மேறித் (பதிற்றுப்பத்து, 27)

வரும்புனல் வையை மருதோங்கு முன்றுறை (சிலம்பு. 7,2)

மருதமரம் ஆற்றருகே இயற்கையாகவே பெரிதும் காணப்படும் என்று செடி நூலில் கூறப்பட்டிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். சங்க நூல்களில் மருதம் ஆற்றருகே, துறையருகே காணப்பட்டதாகத் தெளிவாகப் பலவிடங்களிலும் கூறப்பட்டிருப்பது உண்மையான செய்தியாகும்.

> 'சங்க காலத்திலும் பின்னால் தேவாரக் காலத்திலும் மருத மரங்கள் நீர்த்துறைகளில் சூழலாகக் காணப்பட்டன என்று நன்கு தெரியவருகிறது. திருமருதமுன்றுறை, திருமருத நீர்ப்பூந்துறை என்றெல்லாம் பல பாடல்களில் கூறப்படுவதிலிருந்து மருதமரங்கள் நீர்த்துறைகளை அணி செய்வனவாகப் பழந்தமிழர் கருதினர்' என்பது நன்கு விளங்கும்.

என்பர். பி.எல்.சாமி (பி.எல்.சாமி, சங்க இலக்கியத்தில் செடிகொடி விளக்கம், ப.47). முல்லை ஒரு பற்றுக்கொடி வகையாகும். இதனை,

சிறுவீ முல்லைக் கொம்பிற் றாஅய் (குறுந்.348)

என்று குறுந்தொகை குறிப்பிடுகின்றது. முல்லைச்செடி கார்காலத்தில் பூப்பதாகச் சங்க நூல்களில் பலவிடங்களில் காணப்படுகின்றது. மழை பெய்தலைப் பார்த்துப் பூப்பதாகவும் கூறுவர். முல்லைச்செடி கார்காலத்தில் பூப்பதாகச் செடிநூலும் கூறுகின்றது. தமிழ்நாட்டில் வடகிழக்குப் பருவத்தில், மழைக்காலமான ஆகஸ்ட் முதல் அக்டோபர் வரை பூப்பதாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றது. (தற்போது பருவக்

கால மாற்றத்தில் வடகிழக்குப் பருவ மழை அக்டோபரில் தொடங்குகிறது.) முல்லைச்செடியை Jasminum Auriculatum என்று தாவர நூலார் தெரிவிக்கின்றனர்.

கடலும் கடல் சார்ந்த இடங்களில் காணப்படுவது நெய்தல் செடியாகும். இருங்கழி நெய்தல் என்று குறுந்தொகைப் (336) பாடல் கூறுகிறது. இருங்கழி ஓரத்தில் கழிசேர் மருங்கில் நெய்தல் மலர்வதாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றது. செடி நூலிலும் மேற்குக் கடற்கரையில் கழிகளில் (Backwaters) காணப்படுவதாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது.

> 'நெய்தல் மலர் நன்றாக இலைகளுக்கு மேல் வெளியே நீட்டிப் பூப்பதாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றது. கணைக்கால் நெய்தல் என்று பலவிடங்களில் பேசப்படுகின்றது. கண்போல் நெய்தல் என்றும் கூறப்படுகின்றது. நெய்தல் மலர் கருநீலமானது. அதனால் அதைக் கருப்பு நிறமானது என்றே கூறுவர். இதன் நிறம் கருமை என்று கருதியே கண்ணுக்கு உவமிக்கப்பட்டது. இதன் பூவை மணிப்பூ என்றும் கூறுவர். மணிபோல் நீல நிறத்தையுடைய பூவென்று பொருள் கொள்ள வேண்டும். நெய்தல் மலர் நறுமணமுடையது என்றும் இதன் தாதை வண்டினம் விரும்புவதாகவும் கூறப்பட்டுள்ளது'

என்பர் பி.எல்.சாமி (ப.58). பாலை என்பது முல்லையும் குறிஞ்சியும் திரிந்த வடிவம் என்று கூறுவர். வறட்சியான நிலத்தையும் பாலை என்று கூறுவர். அத்தம், சுரம் என்று பாலை நிலத்தை வழங்குவர். மழையற்ற வறட்சியான பாலை நிலத்துக்குரியதாகப் பாலை மரம் சங்ககாலத்தில் வழங்கப்பட்டது.

> உள்ளுதொறு நகுவேன் றோழி வள்ளுகிர்ப்
> பிடிபிளந் திட்ட நாரில்வெண் கோட்டுக்
> கொடிறுபோல் காய வாலிணர்ப் பாலைச்
> செல்வ(ளி) தூக்கலி னிலைதீர் நெற்றங்
> கல்லிழி யருவியி னொல்லென வொலிக்கும் (நற்.107)

என்ற நற்றிணைப் பாடலில் பாலை மரம் பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. "பாலை மரத்தின் இலைகள் சனவரி-பிப்ரவரியில் விழுந்துவிடுகின்றன. அதே சமயத்தில் தான் அதன் காய்கள் நன்றாக முற்றி நெற்றாக மாறுகின்றன. இதையே நற்றிணை வரிகள்

> 'இலைதீர் நெற்றங் கல்லிழியருவியின் ஒல்லென ஒலிக்கும்' என்று
> இலை தீர்ந்த காலத்தில் காற்றில் ஒலித்ததாகக்கூறின".

இதுவும் செடிநூற்படி உண்மையான செய்தி என்பர் பி.எல்.சாமி (ப.63). மழைக்காலங்களில் வேலி ஓரங்களில் பூத்துக் குலுங்கும் பூ காந்தள் ஆகும். கார்த்திகைக் காலங்களில் பெரும்பாலும் பூப்பதால் இதைக் கார்த்திகைப் பூ என்று வழங்கினர். பிற காலங்களில் வேலியில் கொடியாகப் படர்ந்திருப்பதை எளிதாகப் பிரித்துணர முடியாது. காந்தள் ஒரு கொடியாகும். நீர் நிறைந்த சூழ்நிலையில் காந்தள் எங்குப் பார்த்தாலும் கார்காலத்தில் பூத்துக்கிடப்பதைக் காணலாம். காந்தள் வேலியில் பூப்பதாகச் சங்க செய்யுட்கள் கூறும் செய்தி இன்றும் தமிழ்நாட்டில் காணக்கூடியதாகும். நெடுஞ்சாலைகளில் கூட உற்றுநோக்குவோர்க்கு மழைக் காலத்தில் காந்தள் வேலியோரங்களில் பூத்துக் குலுங்குவது நன்கு தெரியும். சங்க நூல்களில் காந்தள் மலைச் சாரலில் பூப்பதாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றது.

காந்தட் கமழ்குலை யவிழ்ந்த நயவருஞ் சாரல் (நற்.185)

என்ற பாடலின் வழி அறியலாம். மழைக்காலத்தில் திடீரென்று தோன்றுவதும் காந்தளுக்குச் சிறப்பான தன்மையாகும்.

> "முருக்கமரம் (Butea Frondosa) என்பது ஆங்கிலத்தில் Flame of the Forest என்று அழைக்கின்றனர். 'பொங்கழல் முருக்கு' என்று அகநானூறு கூறுகின்றது. முருக்கமரம் இளவேனிற்காலத்தில் பூப்பது உண்மையான செய்தியாகும். மார்ச்- ஏப்ரலில் தான் பூக்கின்றது. கலித்தொகையில் (33) 'பிணிவிடு முருக்கிதழ் அணிகயத் துதிர்ந்துக' என்று கூறப்படுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். 'முருக்குத்தாழ் பெழிலிய நெருப்புற ழடைகடை' என்று பதிற்றுப்பத்து கூறுகிறது. முருக்கமரத்தைக் குளங்கள், ஏரிகளின் ஓரங்களில் அழகுக்காக வளர்த்தனர் என்று தெரிகின்றது. இன்றும் சில இடங்களில் ஏரி ஓரங்களில் முருக்கமரம் வளர்கின்றதைக் காணலாம். முற்றிய பருவத்தில் பூவிதழ் கீழே விழுந்து பரவிக்கிடப்பதையும் குறிப்பிட்டுப் பாடியிருக்கின்றனர். இதன் பூவையும் முள் முருங்கை என்று கூறப்படும் கவிர்ப் பூவையும் பறவைகள் விரும்பிக் கொத்தித் தின்னும். இதனால் பறவைகளின் வழியாகப் பூவின் தாது பரப்பப்பட்டு இதன் பூ கருவுறுவதாகச் செடிநூலார் கூறுவர்"

என்பர் பி.எல். சாமி (ப.95).

கொன்றை (Cassia Fistula) வறட்சியான பகுதிகளிலும் கற்பாங்கான இடங்களிலும் இயற்கையாகக் காணப்படும் மரமாகும். சங்கப் பாடல்களிலும் கொன்றை முல்லையிலும் பாலையிலும் பயில்வது இயற்கையில் காணப்படும் செய்திக்கொத்ததேயாகும் என்பர் பி.எல்.சாமி (ப.108).

புன்னைமரம் Colophyllum Inophyllum என்றும், Alexandrian Laurel என்றும் அழைக்கப்படுகின்றது. கடற்கரையோரத்தில் ஒருசில மரங்களே வளரக் கூடியவை. கடற்கரைக்குச் சிறிது தள்ளிக் காணப்படும் கானலில் வளரும் மரங்களில் மிகவும் எளிதாகவும், பொதுவாகவும் காணப்படுவது புன்னை மரமென்று செடிநூலார் கருதுகின்றனர். புன்னை மரத்தை நெய்தல் திணைக்குரிய மரமாகக் கடல்சார்ந்த இடத்தில் காணப்படுவதாகச் சங்க நூல்களில் பலவிடங்களில் பாடப்பட்டிருக்கின்றது.

இருடிணிந் தன்ன வீர்ந்தண் கொழுநிழல்
நிலவுக்குவித் தன்ன வெண்மண லொருசிறைக்
கருங்கோட்டுப் புன்னை பூம்பொழில் புலம்ப (குறுந்.123)

என்று குறுந்தொகை கூறுவதிலிருந்து நிலவொளியைக் குவித்தாற் போன்றுள்ள வெண்மணலில் புன்னைமரம் காணப்படுவதாக அறியப்பெறுகிறது.

ஒரு நிலத்தில் காணப்படும் தாவரங்கள் வேறொரு நிலத்தில் அரிதாகக் காணப்படும். கார்காலத்தில் பூக்கும் தன்மையுடையன கோடையில் பூப்பதில்லை. அவ்வாறிருக்க நிலத்தொடும் பொழுதொடும் என்ற சொற்றொடரை தொல்காப்பியர் பயன்படுத்தியது ஏனோ? சிறுபான்மையாக வருவனவற்றிற்கு இவ்வளவு முக்கியத்துவம் தேவைதானா? ஓரிடத்தில் காணப்படும் பூக்கள் மகரந்தச் சேர்க்கையின் வழியாக வேறொரு இடத்தில் காணப்படும் என்ற தவறான பார்வை காணப்படுகின்றது. பூக்கள் அருவியின் வழியாக மலையிலிருந்து வேறொரு இடத்திற்குச் செல்லும் தன்மையுடையன என்ற வாதமும் கூறப்படுகிறது. ஒரு தாவரத்தில் மகரந்தச் சேர்க்கை நடைபெற வேண்டுமெனில் அதே இனம் ஏற்கெனவே அங்கே இருக்க வேண்டும். முல்லைப்பூவின் தாது வாகைப்பூவோடு இணைவதில்லை என்பதைத் தெரிந்து கொள்ளாமல் மகரந்தச் சேர்க்கையின் வழி வேறு நிலத்தில் பூ காணப்படலாம் என்று கூறப்படுகிறது. தாவரங்கள் வளர்வதற்கும் அவற்றில் பூக்கள் பூப்பதற்கும் அடிப்படையானது விதையாகும். (மரத்திற்கு உயிர் உண்டு; பூவிற்கு உயிர் இல்லை)

வாழை போன்ற தாவரங்கள் அவற்றின் கன்றுகள் வழி பெருக்கம் அடைகின்றன. காட்டிலுள்ள வாழைக்கனிகளில் விதைகள் காணப்படுவதுண்டு. கோகஸ்நுசிபெரா என்றழைக்கப்படுகின்ற தென்னையின் தாயகம் இந்தோனேசியா. அதன் காய்கள் கடலலையின் வழியாகப் பிற நாடுகளுக்கும் பரவின. கடற்கரைப் பகுதிகளில் தென்னை அதிகமாகக் காணப்படுவதற்கு இதுவும் ஒரு காரணமாகும். அகாசிகா அரேபிகா என்றழைக்கப்படுகின்ற கருவேல முட்செடிகள் அரேபியாவிலிருந்து இந்தியாவில் அதன் விதைகள் தூவப்பட்ட வரலாறு அனைவரும் அறிந்ததே. பூக்களினால் ஓரிடத்திலிருந்து பிற இடங்களுக்குச் செல்லும் இயல்பு குறைவானது. அவ்வாறு சென்றாலும் அதன் ஆயுட்காலம் மிகச் சிறிதே.

மேற்கூறிய கருத்துக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு தொல்காப்பியரது பூவும் புள்ளும் என்னும் நூற்பாவை உற்று ஆராயின், அதன் பாட பேதம் தெளிவாகப் புலப்படும். பூவும் புள்ளும் என்ற சொற்களுக்குப் பதிலாக மாவும் புள்ளும் என்றே தொல்காப்பியர் நூற்பா இயற்றிருக்க வேண்டும். பின்னர் வந்தவர்கள், நூற்பாவில் தெரிந்தோ, தெரியாமலோ மாற்றம் செய்திருக்க வேண்டும். ஓசை நயத்திற்காகவும் இதனைச் செய்திருக்க வாய்ப்புண்டு. அன்றி, எழுத்துக்களின் வரிவடிவங்கள் காரணமாகவும் இருந்திருக்கலாம். மா என்பதற்குப் பதிலாகப் பூ என்று மாற்றம் அடைந்துள்ளதை அறிஞர்கள் கவனிக்கத் தவறிவிட்டார்கள் எனலாம். 'எந்நிலம் மருங்கினும் மாவும் புள்ளும்' என்றிருந்தால் எந்தவித ஐயப்பாட்டிற்கும் இடமில்லாமல் இருக்கும். ஏனெனில் விலங்கும், பறவையும் ஓரிடத்திலிருந்து வேறு இடத்திற்கு இயல்பாகச் செல்லும் இயல்புடையதாதலால், எந்நிலத்திலும் எப்பொழுதிலும் மாவும், புள்ளும் காணப்படும். பறவையைக் குறிப்பிட்ட தொல்காப்பியர் எந்தவிதத் தொடர்பும் இல்லாத பூவினைக் குறிப்பிட்டிருக்க வாய்ப்பில்லை. பறவையைப் போன்று இடம்விட்டு இடம்பெயர்ந்து செல்லும் இயல்புடைய விலங்குகளைத்தாம் குறிப்பிட்டிருப்பார். பறவையைப் போன்று வேறு நிலத்திலும், வெவ்வேறான

பொழுதுகளிலும் விலங்குகள் காணப்படும் தன்மையுடையன. நூற்பாவின் குறையினைக் கவனிக்காமல் பூவிற்காக வலிந்து பொருள் கொள்ள வேண்டிய அவசியமில்லை. நிலத்தின் பயத்தவாமெனப் பொழுதினையும் நிலமென்று அடக்கவும் தேவையில்லை. உரையாசிரியர்களின் உரைகளில் எந்தவிதத் தவறும் இருக்க வாய்ப்பில்லை. ஏனெனில் தொல்காப்பியரின் ஏட்டுச் சுவடியிலிருந்து பிரதி எடுத்த ஏட்டுச் சுவடியைப் பார்த்து உரை எழுதிவிட்டார்கள் உரையாசிரியர்கள். கருப்பொருளில் 'பிறவும் கருவென மொழிப' என்று சொல்லப்பட்டிருப்பதினாலே பூவைக் கையாண்டிருப்பது பொருத்தமாகத் தோன்றவில்லை. கருப்பொருளாகத் தெய்வம், உணவு, மா, மரம், புள், பறை, செய்தி, யாழ் என்று தெளிவாகக் குறிப்பிட்ட தொல்காப்பியர், அடுத்த நூற்பாவில் மாவும் புள்ளும் என்று எதார்த்தமான நடைமுறையினை விட்டுவிட்டு மரத்தின் ஒரு சினையாகிய பூவினைக் குறிப்பிட்டிருக்க மாட்டார் என்றே துணியலாம். தமிழர்கள் அறிவியல் நுட்பத்தினைப் பெற்றிருந்தார்கள் என்பதற்கு இதுவும் ஒரு சான்றாகும். இவ்வாறு மாற்றம் பெறுவதினால் திணை மயக்கத்திற்கு யாதொரு குறைபாடும் ஏற்படாது.

> எந்நில மருங்கின் மாவும் புள்ளும்
> அந்நில பொழுதொடு வாராவாயினும்
> வந்த நிலத்தின் பயத்த வாகும் (தொல்.அகத்.21)

என்பதே உண்மையாகவும் பொருத்தமாகவும் அமையும் என்பதில் எவ்விதக் குழப்பமும் குறைபாடும் இல்லை எனலாம்.

துணை நூல்கள்

1. ஓம் தொல்காப்பிய முனிவரால் இயற்றப்பட்ட தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம் முதல் பாகம் முன்னைந்தியல்களும் நச்சினார்க்கினியமும். இவை புன்னாலைக் கட்டுவன் தமிழ் வித்துவான் பிரமஸ்ரீ சி.கணேசையர் அவர்கள் ஏட்டுப் பிரதிகளோடு ஒப்புநோக்கித் திருத்திய திருத்தங்களோடும் எழுதிய உரைவிளக்கக் குறிப்புக்களோடும் ஈழகேசரி அதிபர் நா.பொன்னையா அவர்களால் தமது சுன்னாகம், திருமகள் அழுத்தகத்தில் பதிக்கப்பட்டன, 1948.

2. பி.எல்.சாமி, சங்க இலக்கியத்தில் செடிகொடி விளக்கம், திருநெல்வேலித் தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், லிமிடெட், திருநெல்வேலி -6, சென்னை-1, 1967.

3. பொ.வே.சோமசுந்தரனார் (உ.ஆ), குறிஞ்சிப்பாட்டு, திருநெல்வேலித் தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், லிமிடெட், 522, டி.டி.கே. சாலை, சென்னை-16, 2000.

4. தொல்காப்பிய ஏட்டுச் சுவடி எண்.628, தஞ்சை சரசுவதி மகால், தஞ்சாவூர்.

மொழியும் பண்பாடும்: திராவிட உறவுமுறைச் சொற்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட மானிடவியல் ஆய்வு

சண்முகராஜா சிறிகாந்தன்

மொழி என்பது பண்பாட்டின் ஒரு கூறாகவும், உலகப் பண்பாட்டுப் பொதுமையாகவும் காணப்படுகிறது. இதனைப் பொதுவாகத் தொடர்பு ஊடகமாகவே அறிஞர்கள் நோக்குகின்றனர். எனினும் மொழியின் சமூகப் பரிமாணம் என்பது இன்று உலகளாவிய நிலையில் பரந்து விரிந்து காணப்படுகிறது. உலகமயமாதலை வரையறை செய்வோரில் குறிப்பிட்ட சில பிரிவினர் 'உலகமயமாதல்' என்பது 'ஆங்கில மொழிமயமாக்கம்' என வரையறை செய்கின்றனர். உலகின் பொதுவான தொடர்பு மொழியாக ஆங்கில மொழியினை ஏற்படுத்துதலே இதன் வெளிப்பாடாகும். மொழி பற்றிய பல்வேறு வாதங்களும், கலந்துரையாடல்களும் பல்வேறு தளங்களில் நிகழ்ந்து வருகின்ற சூழலமைவில் மானிடவியலாளர்கள் மொழியினைச் சமூகப் பண்பாட்டு மூலங்களின் ஒரு முதன்மையான கூறாகவே நோக்குகின்றனர். இந்நிலையில் மொழியும் பண்பாடும் மனித வாழ்வினைப் பூரணமாக்கும் ஒரு பகுதியாகவே காணப்படுகின்றன.

மானிடவியல் போன்று மொழி தொடர்பான ஆராய்ச்சியை இரண்டு பிரதான அலகுகளில் உள்ளடக்கி நோக்கமுடியும். உயிரியல் நிலையில், பண்பாட்டு நிலையில் மொழி தொடர்பான ஆராய்ச்சிகள் மேற்கொள்ளப் படுகின்றன. மனிதனை விலங்கினங்களிலிருந்து பிரித்துக்காட்டும் முக்கியப் பண்பாட்டுக் கூறு மொழியாகும். விலங்குகளால் மனிதனைப் போன்று மொழியினைச் சிறந்த வினைத்திறனுடன் கையாள முடியாது. அண்மைக் காலத்தில் விலங்கின நடத்தைகள் தொடர்பான ஆய்வுகளை மேற்கொண்ட ஆராய்ச்சியாளர்கள் ஏன் விலங்குகள் மனிதனைப் போன்று மொழியியல் கூறுகளை விருத்தி செய்யவில்லை என்பதற்கு அவற்றின் மூளையின் அளவு, அமைப்பு போன்றவற்றினையே காரணமாகக் குறிப்பிடுகின்றனர்.

மனித இனத்தின் உயிரியல், சமூகப் பரிணாமத்தில் நாகரிகம் அடைந்துள்ள இன்றைய மக்கள் கூட்டத்தினர் மொழியின் பயன்பாட்டின் பின்னரே யதார்த்த மனித நிலையினை அடைந்தார்கள் (□□□□□□ 1989:33). இதனால் இன்று மனிதப் பண்பாட்டில் நடுநாயகமாக மொழி காணப்படுகின்றது. இன்று உலகில் 3000த்திற்கும் மேற்பட்ட மொழிகள் பேசப்பட்டு வருகின்றன. எனினும் 3000த்திற்கு அதிகமான மொழிகள் வழக்கிழந்து மறைந்துகொண்டிருக்கின்றன (William 1990: 207).

மொழி தொடர்பான ஆய்வுகள் தொடக்கக் காலத்திலிருந்து மொழியியல் வல்லுநர்களால் மேற்கொள்ளப்பட்டு வந்தாலும், மொழியியல் தொடர்பான ஆய்வென்பது மானிடவியல் துறையுடன் மிக நெருங்கிய தொடர்பினைக் கொண்டுள்ளது. மானிடவியலின் பிரதான உட்பிரிவுகளில் ஒன்றாக 'மொழியியல்சார் மானிடவியல்' காணப்படுகின்றது. இது சமூக வாழ்வில் எப்படி மொழி செல்வாக்குச் செலுத்துகின்றது என்பது தொடர்பாக ஆய்வு செய்கின்றது.

முதலாம் உலகப்போருக்குப் பின்னைய காலப்பகுதியில் மொழியியல்சார் மானிடவியலாளர் எட்வேட் சப்பிர்

> மொழியினுடைய இலக்கணக் கட்டமைப்பின் ஊடாகப் பண்பாட்டு நடத்தைகள் நனவிலி நிலையில் வடிவமைக்கப்படுகின்றன' என்ற கருத்தினை முன்வைத்துள்ளார். மேலும் ஒவ்வொரு மொழியும் ஒத்த அமைப்புக் கோலத்தினைக் கொண்டிருக்கின்றது. அது தனியன்கள் ஒருமித்த நிலையில் உலகத்தினை நோக்குவதற்கான வழிமுறையினை ஏற்படுத்திக் கொடுக்கின்றது (மேலது. 1990: 213)

எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார். ஆனால் சப்பிர் வூர்ப் மொழியும் பண்பாடும் ஒன்றை யொன்று செல்வாக்குச் செலுத்துகின்ற பொருண்மைகளாக விளங்குகின்றன என்கிறார். இந்நிலையில் இவ்வாய்வானது மொழிக்கும் பண்பாட்டுக்கும் இடையிலான உறவினைத் திராவிட உறவுமுறைச் சொற்களின் வழியே பகுப்பாய்வு செய்ய முயல்கின்றது.

மனிதப் பண்பாட்டுப் படிமலர்ச்சியில் மனிதனை நாகரீக நிலைக்கு இட்டுச் சென்ற மூலங்களில் மொழி முதன்மையிடம் பெறுகின்றது. ஏனெனில் ஒரு தனியன் தனது எண்ணத்தில் தோன்றிய சிந்தனையை அதே நிலையில் பிறிதொருவருக்கு எடுத்துக் கூறுவதற்குப் பிரதான கருவியாக விளங்குவது மொழியே ஆகும். பண்பாட்டுப் படிமலர்ச்சியில் முக்கியக் காரணியான கருத்துப் புரட்சிக்கும், கருத்துநிலை மாற்றத்திற்கும் அடிப்படையாக மொழியே அமைந்துள்ளது. மொழியியல்சார் மானிடவியலாளர் மொழியினை அவற்றின் அமைப்பின் அடிப்படையில் ஒலியன்கள், இலக்கணங்கள் எனும் இரண்டு பிரிவுகளாகப் பாகுபடுத்துவார்கள். எனினும் இவை இரண்டுக்கான அர்த்தங்கள் பண்பாட்டின் அடிப்படையிலேயே வழங்கப்படுகின்றன. உறவுமுறைச் சொற்களுக்கான அர்த்தங்களும் கூட, குறித்த பண்பாட்டின் அடிப்படையிலேயே வழங்கப்பெற்று வருகின்றன. இது மொழிக்கும் பண்பாட்டிற்கும் இடையிலான தொடர்பினை வெளிப்படுத்துகிறது.

பயன்பாட்டின் அடிப்படையில் ஒலியன்கள் சார்ந்த மொழி, குறியீடு சார்ந்த மொழி, உடலசைவு சார்ந்த மொழி என மொழியினை வகைப்படுத்தி நோக்கலாம். இவற்றுள் உறவுமுறைச் சொற்கள் ஒலியன்சார்ந்த நிலையிலும் குறியீட்டு நிலையிலும் சமூகத்தில் தொழிற்படுகின்றன. குறிப்பிட்ட நபரை விளிக்கும் போது வெளிப்படும் ஒலியன்கள் வயது, பால், நெருக்கம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் பேசுநருக்கும் (ego) விளிப்பவருக்கும் இடையிலான தொடர்பினை வெளிக்காட்டுகின்றன. மறுபுறத்தில் சமூக வலைப் பின்னலில் குறித்த நபருக்கும் பிறிதொரு நபருக்கும் இடையிலான உறவு முறையினைச் சுட்டும் சொற்களானவை பல்வேறு சமூகக் குறியீட்டுவியல் தன்மையினை வெளிப்படுத்திவிடுகின்றன. இந்தக் கருத்துநிலையின் பின்புலத்தில் தான் இவ்வாய்வு மொழிக்கும் பண்பாட்டுக்கும் இடையிலான உறவினைத் திராவிட உறவுமுறைச் சொற்களினை அடிப்படையாகக் கொண்டு பகுப்பாய்வு செய்கின்றது.

உறவுமுறை என்பது மானிடவியல் ஆய்வுகளில் முதன்மையான இடத்தினைப் பெறுகின்றது; மறுபுறத்தில் தொடக்கக் காலம் முதல் மானிடவியல் ஆய்வுகள் மனித சமூகத்தின் உறவுமுறைகளை மையமிட்ட வகையிலேயே மேற்கொள்ளப்பட்டு வந்துள்ளன. குறிப்பாக 19ஆம் நூற்றாண்டின் மையக்காலப் பகுதியிலிருந்து மானிடவியலில் உறவுமுறை தொடர்பான ஆய்வுகள் முதிர்ச்சித் தன்மையான தொடர்பினைக் கொண்டதாக இருந்து வருகின்றன. 1871இல் உலகப் பிரசித்திபெற்ற மானிடவியலாளர் லூயிஸ் ஹென்றி மார்கன் மனிதக் குடும்பங்களின் இரத்தஉறவு மற்றும் மணஉறவு ஒழுங்கமைப்பு (L.H. Morgan, 1871: Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family) பற்றிய ஆய்வொன்றினை மேற்கொண்டுள்ளமை இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது.

ஒவ்வொரு சமூகத்திலும் உறவுமுறை ஒழுங்கமைப்பானது அந்தந்தச் சமூகத்தின் பண்பாட்டினால் உருவாக்கப்படுகின்றது. பிறிதொரு வகையில் கூறினால் உலகில் உள்ள ஒவ்வொரு சமூகமும் தத்தமக்கென உறவுமுறைப் பண்பாட்டினைக் கொண்டுள்ளன. இவ்வகையான உறவுமுறை ஒழுங்கமைப் பானது அச்சமூகக் கட்டமைப்பிற்கு இடையிலான தொழிற்பாட்டினை விளங்கிக் கொள்வதற்கு உதவுகின்றது. உறவுமுறைகள் பற்றிய ஆய்வுகள் மொழியியல், சமூகவியல், மானிடவியல் ஆகியனவற்றிற்கு அப்பால் வரலாற்றியலுடனும் மிக நெருங்கிய தொடர்பினைக் கொண்டுள்ளது. உறவுமுறை தொடர்பான ஒரு முறையான ஆய்வானது மார்கன் (L.H. Morgan), மக்லென்னன் (J.F.McLennan), ஹென்றி மைன் (Henry Maine), பக்கோபன் (J.Bachofen) போன்ற பல்வேறு மானிடவியல் அறிஞர்களால் உலகளாவிய நிலையில் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. குறிப்பாக, திராவிட உறவுமுறை பற்றிய ஆய்வில் ட்ரவுட்மன், லூயி தூய்மோன் போன்றவர்கள் முதன்மையானவர்கள்.

அதிகமான அமெரிக்கர்களும், ஐரோப்பியர்களும் உறவுமுறை என்பது உயிரியல் ரீதியான அமைப்பு என்றோ அல்லது நேரடியாக இருவருக்கிடையிலான உயிரியல் ரீதியான பிணைப்பினை வெளிப்படுத்துகின்ற ஒன்றாகவோ கருதுகின்றனர் (Murphy, *1989:106*). ஆனால் திராவிட உறவுமுறையானது பண்பாட்டியல் கூறுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது. திராவிட உறவுமுறைச் சொற்கள் (Dravidian Kinship Terminology) என்பது எதிரிடைத் தன்மை வாய்ந்த ஒன்றாகும். இது தலைமுறை வேறுபாடு, பால் வேறுபாடு, மணவுறவுக்கான உறவுக் குறியிட்டியல் வேறுபாடு, வயது வேறுபாடு எனும் நான்கு கொள்கைகளினுடைய நேர்நிலையான பல விடயங்களின் கூட்டிணைவிலிருந்து மேலெழுந்த ஒன்றாகக் கருதமுடியும் (Dumont *1953: 39*).

உறவுமுறைச் சொற்கள், உறவுமுறை பற்றிய ஆய்வின் மையங்கள். இவை அனைத்துச் சமூகத்திற்கும் பொதுவானவை, ஆனால் அங்குப் பயன்படுத்தப்படும் சொற்களும் அதற்கான பண்பாட்டுப் பெறுமானங்களும் வேறுபட்டவை. ஒவ்வொரு பண்பாட்டிலும் வேறுபட்ட மணவுறவு விதிகள் வழக்கத்தில் உள்ளன. இவ் விதிமுறைகள் அச் சமூகத்தின் மனித நடத்தைகளை ஒழுங்கமைப்பதில் பிரதான இடத்தினைப் பெறுகின்றன. இன்னொருவகையில் கூறினால் உறவுமுறைச் சொற்கள் தாம் சார்ந்திருக்கும் பண்பாட்டு வலைப் பின்னலுடன் நெருங்கிய தொடர்பினைக் கொண்டிருக்கின்றன. உறவுமுறைச் சொற்களுக்கான சமூகஅங்கீகாரமும், பண்பாட்டு ஏற்றுக் கொள்ளலும் இல்லாத போது அச். சொற்கள் செயல்பாட்டினை இழந்துவிடுகின்றன. இதனால்தான் உறவுமுறைச் சொற்கள் மனிதனுடைய அடிப்படைச் சொற்களஞ்சியங்களின் ஒரு பகுதியாகத் தொடர்ந்து வருகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, குழந்தைப் பருவத்தில் அதிகம் பயன்பாடுடையனவாக உறவுமுறைச் சொற்கள் காணப்படுகின்றன. முதல்நிலைப் பண்பாட்டுவயமாக்கச் செயல்முறையுடன் உறவுமுறைச் சொற்களும் அவற்றின் சமூகப் பெறுமானங்களும் ஒரு தனியனுக்குப் படிப்படியாகக் கிடைக்கின்றன.

மார்கன் உறவுமுறைச் சொற்கள் மொழியினுடைய பகுதிகள் என்னும் கருத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆய்வினை மெற்கொண்டார். ஏனெனில் உறவுமுறைச் சொற்கள் மிகவும் தர்க்கரீதியாக ஒழுங்கமைக்கப்பட்டுள்ளன. மேலும் இவை ஒவ்வொரு மொழியினுடைய இதயம் போன்றவை (Trautmann *2009: 56*).

மொழியியலாளர்கள் உலகின் அனைத்து மொழிகளினையும் அவற்றின் அமைப்பு, ஒருமைப்பாடு ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் வகைப்படுத்தியுள்ளனர். அவ்வாறு வகைப்படுத்தப்பட்ட மொழிகளைக் 'குடும்பம்' என்ற சொல்லினால் பொதுமைப்படுத்துகின்றன. ஒவ்வொரு குடும்ப மொழிகளும் பல்வேறு தனித்தன்மை வாய்ந்த மொழிகளின் கூட்டு இணைவுடனே வகைப்படுத்தப் பட்டுள்ளன. அந்தவகையில் ஆப்பிரிக்க-ஆசிய (Afro-Asiatic), அல்ரைக் (Altaic), அவுஸ்திரேலிய-ஆசிய (Austro-Asiatic), திராவிட (Dravidian), பின்னோ-உக்ரிக்

(Finno-Ugric), இந்தோ-ஐரோப்பிய (Indo - European), சீன-திபெத்திய (Sino - Tibetan) மொழிக் குடும்பம் என வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன (William 1990). இவ்வனைத்து மொழிக் குடும்பங்களிலும் திராவிட, இந்தோ-ஐரோப்பிய ஆகிய இரு மொழிக் குடும்பங்களும் இந்தியப் பண்பாட்டில் காணப்படுகின்றன.

திராவிடப் பண்பாட்டின் தொன்மைக் குடிகளாகத் தமிழர்கள் தங்களை உரிமைகோரி வருகின்றனர். தமிழர்களின் பண்பாட்டுத் தொன்மையானது சிந்துவெளித் திராவிட நாகரிகம் தொடங்கி இன்றுவரை நீண்ட நெடிய அறுபடாத பண்பாட்டு மரபினைக் கொண்டது. இந்தவகையில் திராவிட உறவுமுறைச் சொற்களும் தமிழர் பண்பாட்டின் தொடர்ச்சியாகவே காணப்படுகின்றன. திராவிட உறவுமுறை ஒழுங்கமைப்பானது வடஇந்திய உறவுமுறையிலிருந்து அடிப்படையில் வேறுபட்டது என்பதினை ஐராவதி கார்வே அம்மையார் (Karve 1965:250) குறிப்பிட்டுள்ளார். தென்னிந்திய உறவுமுறைகளைப் பகுப்பாய்வு செய்த லூயி தூய்மோனும் திராவிட உறவுமுறையான இரத்த உறவு, மணவுறவு எனும் இரண்டு அடிப்படைப் பிரிவுகளைக் கொண்டது என்றும் இவற்றினுடைய உறவுமுறைச் சொற்கள் என்பது திருமணத்திற்கான விருப்பத்தினை வெளிப்படுத்தும் வகையில் அமைந்துள்ளன என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளார் (1983: 17). திராவிட உறவுமுறைச் சொற்கள் தொடர்பாக இதே கருத்தினை நூல் யால்மனும் முன்வைத்திருக்கின்றார் (Yalman 2009: 548).

தொடக்கக் காலத்தில் விலங்குகளோடு விலங்குகளாக வாழ்ந்த மனிதர்களிடையே கட்டுப்பாடற்ற பாலுறவு நிலவி வந்துள்ளது. பின்னர்க் குடும்பம் என்ற நிறுவனம் பாலுறவினை ஓர் ஒழுங்கமைப்பினுள் கொண்டு வந்துள்ளது எனக் குடும்பம் பற்றிய ஆய்வினை மேற்கொண்ட ஆய்வாளர்கள் குறிப்பிடுகிறார்கள். குடும்பம் என்ற அமைப்பானது ஒரே குடும்பத்தினுள்ளே பாலுறவினை மேற்கொள்வதினைத் தடைசெய்கின்றது. எனினும் கட்டுப்பாடற்ற பாலுறவுச் செயன்முறையில் வாழ்ந்த சமூகமானது திடீரென மாற்றம் அடையவில்லை. முதலில் உறவுக்குள்ளேயே பாலுறவு ஒழுங்கமைப்பினை வரையறை செய்து அதன் வழியே பாலுறவினைச் சீரமைத்தது என்பது பல ஆய்வாளர்களின் கருத்தாகும். இந்நிலையில் இவ்வகையான உறவுகளுக்குள்ளேயே பாலுறவை ஒழுங்கு செய்யும் ஓர் உறவுமுறைக் கட்டமைப்புடையதாகவே திராவிட உறவுமுறை காணப்படுகின்றது.

பக்தவத்சல பாரதி (2008: 65-67) குறிப்பிடுவது போன்று வடஇந்தியச் சமூகத்தில் குறைந்தது ஐந்து கோத்திரங்களை விலக்கியே திருமணம் செய்தல் வலியுறுத்தப்படுகிறது. அதேநேரம் உயர்சாதி ஆணுக்குத் திருமணம் செய்யும் "உயர்குலத் திருமணம்" (Hypergamy) முறையே அவர்களிடத்தில் வழக்கத்திலுள்ளது. ஆனால் திராவிட மரபில் நெருங்கிய உறவுக்குள் திருமணம் செய்யும் "முறைமணம்" (Cross-cousin marriage) விரும்பத்தக்க மணமுறையாக (Preferential Marriage) உள்ளது. இதற்குக் காரணம் இரண்டு சமூகத்தினுடைய பண்பாட்டின் அடிக்கட்டமைப்புகள் வேறுபட்டவையாக

உள்ளமையே ஆகும். வடஇந்தியப் பண்பாடானது கால்நடை மேய்த்தல் பொருளாதாரத்தின் அடிப்படையில் வளர்ச்சியடைந்த ஒன்று. மாறாகத் திராவிடர்களுடைய பண்பாடு விவசாயத்தின் அடிப்படையில் வளர்ச்சியடைந்த ஒன்றாகும்.

மேற்குறித்த பண்பாட்டு வேறுபாடுகள் வடஇந்திய, தென்னிந்தியப் பண்பாட்டில் நிலவும் உறவுமுறைக் கட்டமைப்பு, உறவுமுறைச் சொற்கள், உறவுமுறை விதிகள் ஆகியவற்றைத் தீர்மானிப்பதில் செல்வாக்குச் செலுத்தியுள்ளன. அந்தவகையில் திராவிட விவசாயப் பண்பாட்டில் நிலமும் நீரும் முதன்மையானது. இவை திருமணத்தின் வழியே பிரிக்கப்பட்டுவிடாமல் இருப்பதன் பொருட்டுத் தாய்மாமன் மகள், அத்தை மகள், அக்காள் மகள் ஆகிய முறை மக்களைத் திருமணம் செய்வது விரும்பத்தக்க முறையாக ஏற்படுத்திக் கொள்ளப்பட்டது. இதனால் இவ்வகையான மணஉறவுகளை வலியுறுத்தும் வகையில் உறவுமுறைச் சொற்களும், அவற்றினை வெளிப்படுத்தும் வகையில் உறவின்முறை ஒழுங்கமைப்பும் திராவிடப் பண்பாட்டில் முதன்மை பெற்றது (பக்தவத்சல பாரதி 2002: 74-75).

இந்தோ-ஐரோப்பிய உறவுமுறைச் சொற்களானவை திராவிட உறவுமுறைச் சொற்களிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபாடுடையன. இங்குப் பெற்றோரின் உடன் பிறந்தாரின் மக்கள் (Cousins) தெளிவான நிலையில் தனித்துவமானவையாகப் பிரிக்கப்படவில்லை. எடுத்துக்காட்டாக இந்தி மொழியில் அனைத்து ஆண்களும் (Male Cousins) சகோதரர்களாகவும் (brothers), அனைத்துப் பெண்களும் (female Cousins) சகோதாரிகளாகவும் (Sisters) கருதப்படுகின்றனர். இவர்கள் முறையே பாய் (bhai) எனவும், பாஹன் (bahen) எனவும் அழைக்கப்படுகின்றனர். அவர்கள் ஒருவரை ஒருவர் திருமணம் செய்ய முடியாது. அதாவது வடஇந்திய உறவுமுறைச் சொற்களானவை தென்னிந்தியாவில் உறவுக்குள் திருமணம் மேற்கொள்ளும் பண்பாட்டு மரபிலிருந்து வேறுபட்ட தன்மையினைப் பிரதிபலிக்கின்றன (Deliege, 2011:21). மேலும் இந்தியில் தந்தையின் சகோதாரியின் கணவனைத் தனிச் சொல்லாலும் (பூபா - phupha) இவர் பெண் எடுப்பவர், தாயின் சகோதரனைப் பிறிதொரு சொல்லாலும் (மாமா - Mama) இவர் பெண் கொடுப்பவர் எனவும் சுட்டப்படுகின்றது. ஆனால் தமிழில் இருவரும் ஒரே சொல்லால் (மாமா) என்று சுட்டப்படுகின்றனர் (மேலது. 21). இதற்கு வடஇந்தியாவில் இருந்துவரும் உயர்குலத் திருமணப் பண்பாட்டு முறையும் தென்னிந்தியாவில் இருந்துவரும் முறைமணத் திருமணப் பண்பாட்டு முறையும் காரணமாகும் (பக்தவத்சல பாரதி 2008: 65-67).

தமிழர் பண்பாட்டு மரபில் பங்காளி-சம்மந்தி உறவு என்பது ஒரு பண்பாட்டுத் தொடர்ச்சியாகக் காணப்படுகிறது. பங்காளி உறவுமுறைச் சொற்களாக அண்ணா, தம்பி, பெரியப்பா, சித்தப்பா போன்ற உறவுமுறைச்

சொற்கள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. அதேவேளை சம்பந்தி (மாமன்-மச்சான்) உறவுமுறைகளை வெளிப்படுத்தும் உறவுமுறைச் சொற்களாக மாமா, மாமன், மாமனார், மச்சான் போன்ற சொற்கள் காணப்படுகின்றன.

பேசுநர் தன்னுடைய தந்தையினை விளிக்கும் சொல்லாலேயே தந்தையின் சகோதரர்களையும், தாயினை விளிக்கும் சொல்லாலேயே தாயின் சகோதரி களையும் விளிக்கின்றார். அங்கு வயது வேறுபாட்டினைக் காட்டுவதற்கென முன்னொட்டுச் சொற்கள் பயன்படுகின்றன. இவ்வாறே தன்னுடைய உடன் பிறப்புக்களை விளிக்கும் சொற்களினாலேயே தந்தையின் சகோதரியினுடையதும், தாயின் சகோதரியினுடையதும் பிள்ளைகளை விளிக்கின்றார். இந்தச் சொற்கள் திருமணத் தவிர்ப்புறவினை (Proscriptive alliance) வெளிப்படுத்துகின்றன. மாறாகத் தந்தையின் சகோதரியினையும் அவர்களுடைய கணவன், பிள்ளைகள் மற்றும் தாயின் சகோதரர் அவர்களுடைய மனைவி மற்றும் பிள்ளைகளைத் தனித்துவமான 'முறை' உறவுச் சொற்களினால் விளிக்கின்றார்கள். இந்நிலையில் இவை திருமணத்திற்கான முறை உறவினையும், உரிமையினையும் (Prescriptive alliance) நேரடியாகவே வெளிப்படுத்துகின்றன. இதன் பின்புலத்தில் அன்றாட உறவு முறைச் சொல்லாடல்களை நோக்கினால் இவை மேலும் புரியும். 'நான் என்ன உன் மாமனா? அல்லது மச்சானா?' என்று பெண்பிள்ளைகளுக்கும் 'நான் என்ன உன் அக்கா பொண்ணா?' அல்லது மச்சாளா?' என்று ஆண்பிள்ளைகளுக்கும் கேட்பது இங்கு நினைவுகொள்ளத்தக்கது.

லூயி தூய்மோனின் 'மாமன் முறை உள்ளவருக்கு மாமனாக அமைபவர் அண்ணன் தம்பி உறவாக அமைவார்கள்' (சம்பந்திக்குச் சம்பந்தி பங்காளி - Affine's affine as kin) என்னும் கோட்பாடானது திருமணத்தின் பின்னரான உறவுச் சொற்களும் ஏற்கெனவே நிலவிவருகின்ற பண்பாட்டின் தொடர்ச்சியாகவே அமைகின்றது. என்பதனை விளக்குகின்றது. அண்மைக் காலத்தில் உறவினர் அல்லாதவர்களுடனான திருமணத்தில் அக்காவைத் திருமணம் முடித்தவராயின் 'மாமா' என்றும் தங்கையினைத் திருமணமுடித்தவராயின் 'மச்சான்' என்றும் அழைக்கும் முறை உறவுமுறையில் திராவிடப் பண்பாட்டின் நீட்சியினையே காட்டுகின்றது. இந்நிலையில் லூயி தூய்மோனின் 'திராவிட உறவுமுறைச் சொற்கள் உயர்ந்தளவில் ஒழுங்கமைக்கப்பட்டன; அனைத்து உறவுமுறைச் சொற்களும் இருபக்க மணவுறவினைக் குறிப்பாகப் பொருள் உணர்த்தும் வகையில் காணப்படுகின்றன; உறவுகளை ஓர் ஒழுங்கில் வைத்திருப்பதற்கு இவ்வகையான இருபக்கத் திருமணச் சடங்குகளும் அவசியமானவை' என்னும் கருத்து இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது (Quated by Yalman *2009: 548*).

தமிழர்களின் மூன்று தலைமுறைகளுக்கு இடையிலான உறவுமுறைச் சொற்கள் அனைத்தினையும் 'பிரித்தல்-இணைத்தல்' (Bifurcate - Merging) எனும் இரண்டு பொருண்மைகளின் அடிப்படையில் நோக்கலாம். அதாவது

மணவுறவினை மேற்கொள்ளக் கூடியவர்களைத் தனிச் சொற்களாலும், மணவுறவிலிருந்து விலக்கப்பட்டவர்களைப் பொதுவான சொற்களாலும் குறிப்பிடும்முறை காணப்படுகின்றது. இதனைப் பின்வரும் அட்டவணையின் அடிப்படையில் விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

அட்டவணை 1.

யாழ்ப்பாணப் பிரதேசத்துக் கரையார் சமூகத்தினரது உறவுமுறைச் சொற்கட்டமைப்பு

ஆண் உறவுகள்			பெண் உறவுகள்				தலைமுறை
அப்பப்பா, அம்மப்பா (தாத்தா)			அப்பம்மா, அம்மம்மா (பாட்டி)			+2	
நேர் முறை உறவு (parallel cousin)		எதிர் முறை உறவு (cross cousin)	நேர் முறை உறவு (parallel Cousin)		எதிர் முறை உறவு (cross cousin)		
1. பெரிய	அப்பா	3. மாமா	4.பெரிய	அம்மா	6. அத்தை	+1	
2. சித்த			5.சின்ன (சித்தி)				
7. அண்ணா		8. அத்தான்	9. அக்கா		10. மச்சாள்	+0	
பேசுநர்						0	
11. தம்பி		12. மச்சான்	13. தங்கை		14. மச்சாள்	-0	
15. மகன்		16. மருமகன்	17. மகள்		18. மருமகள்	-1	
பேரன்			பேத்தி			-2	

மூலம்: களாய்வு

அட்டவணை 2.

புதுச்சேரி பிரதேசப் பட்டினவர் சமூகத்தினரது உறவு முறைச் சொற்கட்டமைப்பு

ஆண் உறவுகள்			பெண் உறவுகள்				தலைமுறை
தாத்தா			ஆயா			+2	
நேர் முறை உறவு (parallel cousin)		எதிர் முறை உறவு (cross cousin)	நேர் முறை உறவு (parallel Cousin)		எதிர் முறை உறவு (cross cousin)		
1. பெரிய	அப்பா	3. மாமா	4.பெரிய	அம்மா	6. அத்தை	+1	
2. சித்த			5.சின்ன (சித்தி)				
7. அண்ணா		8. மைத்துனர்	9. அக்கா		10. அண்ணி	+0	
பேசுநர்						0	
11. தம்பி		12. மச்சான்	13. தங்கை		14. மச்சினிச்சி	-0	
15. மகன்		16. மருமகன்	17. மகள்		18. மருமகள்	-1	
பேரன்			பேத்தி			-2	

மூலம்: பக்தவத்சலபாரதி 1999: 151-152

மேலுள்ள இரண்டு அட்டவணைகளும் முறையே இலங்கை, இந்தியப் பகுதிகளைச் சேர்ந்த மீனவர் சமூகத்தினரது உறவுமுறைச் சொற்கட்டமைப்புக்களை வெளிப்படுத்துகின்றன. இவ்விரண்டு சமூகத்தினுடைய உறவுமுறைச் சொற்கட்டமைப்பும் திராவிட உறவுமுறைச் சொற்களினைப் பிரதிபலித்தாலும் இவற்றுள் பிராந்தியப் பண்பாட்டுத் தனித்துவத்தினை அவதானிக்க முடிகின்றது.

இலங்கையில் தமிழர்களிடையே நிலவிவரும் உறவுமுறைச் சொற்களும் திராவிடப் பண்பாட்டுக்கு உரியன (Stirrat, 177: 271). ஆனால் அங்கு அக்காள் மகளைத் திருமணம் செய்யும் முறை பண்பாட்டில் இல்லாத காரணத்தினால் அக்காவைத் திருமணம் செய்யும் நபரை 'அத்தான்' என்றே அழைக்கும் மரபு யாழ்ப்பாணக் கரையார் சமூகத்தினரிடம் காணப்படுகின்றது. ஆனால் பட்டினவர் மத்தியில் அக்காவைத் திருமணம் செய்யும் நபரை 'மாமா' என்று பொதுவாக அழைக்கும் முறை காணப்படுகிறது. இது அக்கா மகளைத் திருமணம் செய்யும் பண்பாட்டு மரபின் வெளிப்பாடாகும். இவ்வாறே ஈழத்தமிழர் பண்பாட்டில் தாய்வழிச் சமூகமுறையின் எச்சக் கூறாகத் திருமணத்திற்குப் பின்னரான உறைவிடம் என்பது மணமகள் வீடு காணப்படுகிறது. இதன் தொடர்ச்சியாகவே மகளின் கணவனை 'மருமகன்' என்று சுட்டும் முறை காணப்படுகின்றது. தென்னிந்தியாவில் 'மாப்பிள்ளை' என்று சுட்டும் வழக்கம் நிலவிவருகின்றமை குறிப்பிடத்தக்கது.

மேலும் யாழ்ப்பாணத்தில் கற்கோவளக் கிராமத்தில் இரண்டாம் தலைமுறையினரிடத்தில் (50 வயதிற்கு மேல்) மேற்கொள்ளப்பட்ட களாய்வில் அவர்கள் தங்களுடைய 'தந்தை'யை 'ஐயா' என்றே சுட்டுகின்றனர். அவர்களிடையே 'அப்பா' என்ற சொல் பயன்பாட்டில் இல்லை. அப்பா என்ற சொல் இளந் தலைமுறையினரிடம் காணப்படுகின்றது. இங்கு இடம்பெற்ற பண்பாட்டியல் மாற்றம் ஓர் ஆய்வுக்குரிய விடயம். எனினும் உறவுமுறைச் சொற்களில் பண்பாட்டின் தாக்கம் நிகழ்ந்திருப்பதினை இது வெளிப்படுத்துகின்றது. மொழியின் மீதான பண்பாட்டின் தாக்கமாக இதனைக் கருதமுடியும். அப்பா என்ற சொல்லுக்குப் பதிலியாக ஐயா பயன்படுத்தப்பட்டதால் பெரியையா, சின்னையா, குஞ்சியை, ஐயாம்மா, ஐயாப்பா போன்ற சொற்களும் அவர்களிடம் இருந்துள்ளமை இங்குக் கவனத்தில் கொள்ளத்தக்கது.

தொகுத்து நோக்கினால் உறவுமுறைச் சொற்களானவை பேச்சு வழக்கம் மட்டுமல்ல இவை நடத்தைமுறை சார்ந்த வழக்கமும் ஆகும் (Quated by Deliege, 2011:18). மேலும் உறவுமுறைச் சொற்களுக்கும் சமூகக் கட்டமைப்புக்கும் இடையிலான தொடர்புகள் பற்றிய ஆய்வுகளை மேற்கொண்ட அறிஞர்கள் பலரும் இரண்டுக்கும் இடையில் மிகநெருங்கிய தொடர்பு இருப்பதினை வலியுறுத்திக் கூறுகின்றனர் (மேலது, 19). இந்நிலையில் ஒன்றுடன் ஒன்று இணைந்த மொழியும் பண்பாடும் தம்மிடையே பரஸ்பரமான இடை வினைகளை மேற்கொண்டு

மொழியின் கட்டமைப்பினைத் தீர்மானித்ததுடன், புதிய சொற்களின் உருவாக்கத்திலும் பங்கெடுத்துக் கொள்கின்றன. தமிழர் பண்பாட்டினுடைய சிறப்பியல்புகளை மட்டுமன்றிப் பிராந்தியப் பண்பாட்டின் தனித்துவத்தினையும் வெளிப்படுத்தும் ஒன்றாகவே திராவிட உறவுமுறைச் சொற்கள் காணப்படுகின்றமையினை இவ்வாய்வின் வழியே நோக்க முடிகின்றது.

துணை நூல்கள்

1. பக்தவத்சல பாரதி, *தமிழர் மானிடவியல்*, புத்தாநத்தம்: அடையாளம், 2008.

2. Bharathi, Bhakthavatsala, S.*Coromandel Fishermen: An Ethnography of Pattanavar Subcaste*. Puducherry: Pondicherry of Linguistics and Culture,1999.

3. Deliege, Robert. *Anthropology of the Family and Kinship* (2nd Edition). New Delhi: PHI Learning Pvt. Ltd, 2011.

4. Dumont, L. "The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage", *Man* 53: 34–9. 1953.

5. Dumont, Louis. *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essay on Australia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

6. Karve, Irawati. *Kinship Organization in India*. Delhi: Munshiram Monoharlal,1965 (1953).

7. Murphy, Robert, F. *Cultural and Social Anthropology: An Overture* (3rd Edition) New Jersey: Prentice Hall, 1989 (1979).

8. Stirrat, R. L. "Dravidian and non-Dravidian kinship terminologies in Sri Lanka". *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 2, No. 2: 271 – 293, 1977.

9. Trautmann, Thomas. *Dravidian Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press. 1981.

10. ___________ *The Clash of Chronologies: Ancient India in the Modern World*. New Delhi: Yoda Press.2009.

11. William, Thomas r. *Cultural Anthropology*. New Jersey: Prentice Hall.1990.

12. Yalman, Nur.*"The Structure of the Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology"*. *American Anthologist* Vol. 64. Issues 3: 548 – 575.2009.

பெரியாழ்வார் பாசுரங்களில் கேட்பொலி செவிப்புலக் காட்சிப் படிமங்கள்

தி. கமலி

பாலின நோக்கு

மொழிக்கு அடிப்படை ஒலி. இறைவன் படைப்புகள் அனைத்துமே ஒலி எழுப்புவதன் மூலம் தாம் உயிருடன் இருத்தலை உலகுக்கு உணர்த்துகின்றன. காற்றில் மரங்கள் சலசலக்கும் . அலைகடல் திரை ஒலியின் ஓயாத சங்கநாதம். சருகுகள் கலகலக்கும். கொட்டும் மலையருவியின் ஓசை தித்திக்கும். பறவைகள் கீச்சிடும். வண்டுகள் ரீங்கரிக்கும். விலங்குகள் கர்ச்சிக்கும். இயற்கை இடி, மின்னல், மழையென முழங்கும். மனிதர்கள் பேசுவர். சிரிப்பர். ஆர்ப்பரிப்பர். கைதட்டி மகிழ்வர். இசைப்பர். பாடுவர். ஆடுவர். பள்ளிகளில் வகுப்பறைகளைக் குழந்தைகளது பேச்சொலி நிறைக்கும். மணிஒலிக்கும். இதயத்துடிப்பு, நாடித்துடிப்பு, கடிகாரத் துடிப்பு என்று எல்லா ஒலிகளும் தாள கதியில் ஒலிப்பதைக் காலக்கண்ணாடி பதிவு செய்யும். ஒலி இல்லாத இயக்கமில்லை. இயக்கம் இல்லாத உலகு இல்லை.

ஒலி இயற்பியலில் ஒரு பாடப்பகுதி. ஒலி அலைகள் துல்லியமாக அறிவியலில் கணக்கிடப்படுகின்றன. அதிர்வெண்கள் ஒலி அலைகள் பயணிக்கும் வேகத்தைக் குறிக்கின்றன. ஒலிப்பரவல், ஒலி அதிர்வுகள் வானொலித் தொடர்பில் இன்றியமையாத இடம் வகிக்கின்றன. ஒலி எட்டும் தூரத்தைக் கணக்கிட்டு ஒலியலைகள், 'சிற்றலைகள் பண்பலைகள் மத்திய அலைகள் நீள அலைகள் என்று வகைப்படுத்தப்படுகின்றன. ஒலியலைகள் குறியீடுகளாகப் பகுக்கப்பட்டுக் கடத்தப்படுகின்றன. மின் காந்தப்புல உதவியுடன் ஒலிப்பேழைகளாக, ஒலிநாடாக்களாக, ஒலி வட்டுக்களாகப் பதிவு செய்யப்படுகின்றன. ஒலிப்பான்களால் அதிகரிக்கப்படுகின்றன. ஒலி பெருக்கிகளால் கூட்டவோ, குறைக்கவோ செய்யப்படுகின்றன. ஒலிப்பதிவு, ஒலித்தடம், ஒலிப்பயணம் பற்றிய பாடம் ஒலிபொறியியல் ஒலித்தடத்தில் ஏற்படும் இடையூறு 'வெள்ளைச் சத்தம்' ஒலிப்பயணத்தில் விடுபடும் ஒலிகள்

பற்றித் துல்லிய கணக்கீடுகள் உள்ளன. பிழைகளற்ற ஒலி தொடர்பியல் குறித்த அறிவியல் ஆய்வுகள் நடைபெற்ற வண்ணமே உள்ளன. மனித ஒலி, பேச்சொலி, கேட்பொலி, ஒலி உறுப்புகள், ஒலிப்பு முறைகள் பற்றிய மொழியியல் ஒலி ஒலியன், ஒலியனியல் கேட்பொலியியல் கணினி மொழியியல் பற்றித் துல்லியமாகப் பரிசீலிக்கும் கணினி மொழி ஆய்வகங்கள் பல்கலைக்கழகங்களில் பெருகி உள்ளன.

ஒலிநுட்ப வகுப்பறைகள் ஒலித்தகவமைவுடன் உருக்காட்சிகளைத் தோற்றுவிக்கின்றன. இத்தகு மின்னணு ஊடக ஒலியறிவியல் நுட்ப வளர்ச்சி எழுச்சி பெற்றுள்ள சூழலில், 'பெரியாழ்வார் பாசுரங்கள் முன்னிறுத்தும் கேட்பொலி செவிப்புலக் காட்சிப் படிமங்களைப் பற்றி ஆராய்வதாக இக்கட்டுரை ஆக்கப்பட்டுள்ளது.

குழந்தைக் காட்சிப் படிமம்

வண்ணமாடங்கள் சூழ்ந்த திருக்கோட்டியூரில் கண்ணன், கேசவன், நம்பி பிறக்கின்றான். எண்ணெய், சுண்ணம் எதிரெதிர் தூவிடக் கண்ணன் முற்றம் கலந்து அளறு ஆயிற்று.

ஓடுவார் விழுவார் உகந்து ஆலிப்பார்
நாடுவார் நம்பிரான் எங்குத்தான் என்பார்
பாடுவார்களும் பல்பறை கொட்ட நின்று
ஆடுவார்களும் ஆயிற்று ஆய்ப்பாடியே

(பெரியாழ்வார், முதல் திருமொழி, 14.1-4)

பிள்ளையைக் காணத் தாம் புகுவார். ஆண் ஒப்பார் இவன் நேரில்லை காண், திருவோணத்தான் உலகாளும் என்பார்களே! பார்க்கத் தவிக்கும் நெஞ்சினரது செயல்களது தொடர்ந்த விவரிப்பின் மூலம் காட்சிப்படுத்துகின்றார் பெரியாழ்வார்.

குளிப்பாட்டும் காட்சிப் படிமம்

கையும் காலும் நிமிர்த்துக் கடாரநீர்
பையவாட்டிப் பசுஞ்சிறு மஞ்சளால்
ஐய நா வழித்தாளுக்கு அங்காந்திட
வையம் ஏழும் கண்டாள் பிள்ளை வாயுளே

(பெரியாழ்வார், முதல்திருமொழி,18.1-4)

பிறந்த சிறு குழந்தையின் கையையும், காலையும் ஊன்றி நிமிர்த்து இதமான சுடுநீரில் மெதுவாக நீராட்டி, குழந்தையின் நாக்கைச் சிறு மஞ்சளால் வழித்த அன்னை முன் அங்காந்த குழந்தை வாயினுள் உலகம் ஏழையும் கண்டவள் அசோதை. இப்பாசுரத்தின் தொடர் செயல் வர்ணனை ஒலிகள் வாசிக்கும் அனைவரையும் உணரச் செய்துவிடுகின்றன.

துள்ளல், துடிப்பு, துறுதுறுப்பு, களிப்பு மிக்க குழந்தைகள் பிரபஞ்சத்தில் உயிர்ப்பையும், ஜீவனையும் கொண்டு வருகின்றன. வாழ்விற்குப் பொருள் தருகின்றன. இன்பப் பெருக்கின் இனிய ஊற்றுக்கண்கள். 'பாட்டினைப் போல் ஆச்சரியம் பாரின் மிசை இல்லையடா ஓசை தரும் இன்பம் உவமை இல்லா இன்பம் அன்றோ' சுட்டிக் குழந்தையின் துடிப்பை வாசிக்கும்படி கட்டித் தழுவி மெய் சிலிர்க்கும் வண்ணம் பெரியாழ்வார் காட்சிப்படுத்தும் படிமமிது.

கிடக்கில் தொட்டில் கிழிய உதைத்திடும்
எடுத்துக் கொள்ளில் மருங்கை இறுத்திடும்
ஒடுக்கிப் புல்கில் உதரத்தே பாய்ந்திடும்
மிடுக்கு இலாமையால் நான் மெலிந்தேன் நங்காய்
(பெரியாழ்வார், முதல் திருமொழி, 21.1-4)

அழகுக் குழந்தையின் தோற்றப் படிமம்

அமுதன்ன தேவகி அசோதைக்குப் போத்தந்த பேதைக் குழவி கண்ணன் பிடித்துச் சுவைத்து உண்ணும் பாதக் கமலங்கள் காணீரே, பவள வாயீர் வந்து காணீரே' என்று பாதத்தில் தொடங்கிக் கண்ணன் திருமேனி அழகைப் பாதாதி கேசமாய் இருபது பாசுரங்களில் ஒலிக்கும் அழகுத் தமிழ்ச் சொற்களால் பதிவு செய்துள்ளார்.

நோக்கி அசோதை நுணுக்கிய மஞ்சளால்
நாக்கு வழித்து நீராட்டும் இந்நம்பிக்கு
வாக்கும் நயனமும் வாயும் முறுவலும்
மூக்கும் இருந்தவா காணீரே! மொய்குழலீர் வந்து காணீரே!
(பெரியாழ்வார், முதல் திருமொழி, 37.1-4)

குழந்தைக் கண்ணனை யசோதை நீராட்டுகின்றாள். மஞ்சளால் நாக்கு வழிக்கின்றாள். குழந்தையின் வாக்கு, நயனம், வாய், முறுவல், மூக்கு இருக்கின்ற அழகைப் பாருங்கள்! மொய்குழலீர் வந்து காணுங்கள் என்று விவரித்துப் பெரியாழ்வார் அழைக்கும் போது இப்பாசுரத்தைப் பாடி

மகிழ்வோரும் சென்று கண்ட ஆய்ச்சிகளாக ஆவர். அசோதையாக மடிமேல் இருத்தி அழகைக் காண்போர் பெரியாழ்வாராக மாறி அழகில் பேதலித்துச் சிலிர்ப்பர்.

அழும் குழந்தையின் காட்சிப் படிமம்

குழந்தை வளர வளர அதைக் குளிப்பாட்டுவது கடின செயலாகிறது. குழந்தையும் அழுகிறது. குளிப்பாட்ட எல்லாம் எடுத்து வைத்த பிறகு, அழும் குழந்தையைச் சமாதானம் செய்து குளிக்கச் செய்ய வேண்டும். குளித்தபின், புதுமலர் போல் குழந்தை அமைதியாக, ஆழ்ந்து, ஆனந்த உறக்கம் கொள்ளும் அழகு அமைதி நிறைந்த தனித்த அழகு ஆகும்.

மெய் திமிரும் நானப் பொடியோடு மஞ்சளும்
செய்ய தடங்கண்ணுக்கு அஞ்சனமும் சிந்துரமும்
வெய்ய களைப்பாகி கொண்டு உவளாய் நின்றாள்
ஐயா! அகழல்! அழேல்! தாலேலோ! அரங்கத்தணையானே! தாலேலோ!
(பெரியாழ்வார், முதல் திருமொழி, 52.1-4)

குழந்தை அழுவது கண்டு மனம் பொறுக்காமல், பதைத்து, 'அழேல்! அழேல்! என்று மீண்டும், மீண்டும் கூறிச் சமாதானம் செய்யும் பெரியாழ்வார் பாடலின் வழி அழும் குழந்தையைக் காட்சிப்படுத்துகிறார்.

கை நீட்டிச் சந்திரனை அழைக்கும் குழந்தை

அழகிய நிலாமுற்றம். தாயின் இடுப்பில் குழந்தைக் கண்ணன். நிலவோ மேகங்கள் ஊடே மறைந்தும், வெளிப்பட்டும், நகர்ந்து செல்வது போல் தோன்றுகிறது.

அழகிய வாயில் அமுத ஊறல் தெளிவுறா
மழலை முற்றாத இளஞ்சொல்லால் உன்னைக் கூவுகின்றான்
குழகன் சிதரன் கூவக் கூவ நீ போதியேல்
புழையில் வாகாதே நின் செவி புகர் மாமதீ!
(பெரியாழ்வார், முதல் திருமொழி, 58.1-4)

அமுதம் ஊறும் வாயால் தெளிவற்ற மழலைச்சொல் இசைத்து நிலவைக் கண்ணன் கூப்பிடுகிறான். காதில் வாங்காமல் நிலவு போகிறது. பெரியாழ்வார் சினக்கிறார். நிலவின் செவிக்குக் கேட்கும் துளை உள்ளதா

இல்லையா என்று கண்ணன் அழைப்பதைக் காதில் வாங்காமல், ஆழ்வாரிடம் திட்டு வாங்கிய நிலவுதானே நீ' என்று இங்குக் காட்டுகிறார் பெரியாழ்வார்.

உணர்வுகளுக்குப் பாலின பேதம் இல்லை. பெரியாழ்வார் தாயாகத் தம்மைப் பாவித்துக் கண்ணனைச் சீராட்டுவது கண்ணம்மாவிற்கும் பொருந்தும். கண்ணனை வளர்க்க இயலாமை, தேவகி புலம்பலை குலசேகரர் சித்தரிப்பார்.

என் சிறுக்குட்டன் எனக்கு ஓர் இன்னமுது எம்பிரான்
தன் சிறுக்கைகளால் காட்டிக்காட்டி அழைக்கின்றான் (மேலது, 55.1-2)

சக்கரக் கையன் தடங்கண்ணால் மலர விழித்து
ஒக்கலை மேலிருந்து உன்னையே சுட்டிக்காட்டும்காண் (மேலது, 57.3-4)

நிறைமதி! நெடுமால் விரைந்து உன்னைக் கூவுகின்றான்! (மேலது, 61.4)

பேழை வயிற்று எம்பிரான் கண்டாய் உன்னைக் கூவுகின்றான்!
(மேலது, 62.2)

என்று விடாமல், பிடிவாதத்துடன் நிலவை அழைக்கும் கண்ணன் செயலை விவரிக்கும் பெரியாழ்வார் காட்சிப்படிமம் ஆக்குகிறார்.

தலையை நிமிர்த்து முகத்தை அசைத்து ஆடும் கண்ணன்

தன் முகத்துச் சுட்டி தூங்கத் தூங்கத் தவழ்ந்து போய் பொன்முகக் கிண்கிணி ஆர்ப்பப் புழுதி அளைகின்றான் கண்ணன். குழந்தை முன் கைதட்டியோ, முகத்தை அசைத்து ஆடச்சொல்லியோ அன்பிற்குரியவர்கள் கேட்டால் குழந்தை ஆடுதல் இயல்பு. ஐய! எனக்கு ஒருகால் ஆடுக செங்கீரை! ஆயர்கள் போர் ஏறே! ஆடுக ஆடுகவே! ஆள! அத்த! அம்ம! ஆய! அப்ப! கண்ணபுரத்து அரசே! என் அவலம் களைவாய்! ஏலும் மறைப் பொருளே! ஏழ் உலகும் உடையாய்! எங்கள் குடிக்கரசே! ஆடுக, ஆடுகவே' என்று மீண்டும் மீண்டும் விளிப்பதன் மூலம் பெரியாழ்வார் அழைப்பிற்கிசைய முகமசைத்து ஆடும் கண்ணனை நம் மனக்கண்ணில் காட்சிப் படுத்துகின்றார்.

பட்டிக்கன்று கண்ணன் படிமம்

பொன்னரை நாணொடு மாணிக்கக் கிண்கிணி தன்னரை ஆடத் தனிச்சுட்டி தாழ்ந்தாட என் அரைமேல் நின்றிழிந்து உங்கள் ஆயர்தம் மன்னரை மேல் கொட்டாய் சப்பாணி! மாயவனே கொட்டாய் சப்பாணி என்று தன் இடுப்பை விட்டுக் கீழே இறங்கும் கண்ணன் பற்றிப் பெரியாழ்வார்.

புட்டியில் சேறும் புழுதியும் கொண்டு வந்து
அட்டி அமுக்கி அகம் புக்கறியாமே
சட்டித் தயிரும் தடாவினில் வெண்ணெயும் உண்
பட்டிக்கன்றே! கொட்டாய் சப்பாணி! பற்பநாபா! கொட்டாய் சப்பாணி!

(பெரியாழ்வார், முதல் திருமொழி, 79.1-4)

என்று காட்சிப்படுத்துகிறார்.

பலராமனும் கண்ணனும் வீட்டினுள் தளர்நடை இடும் காட்சிப் படிமம்

வாராது வந்த மாமணியாம் குழந்தைக்கு அத்தனை அணிகலன்களையும் பூட்டி, வீட்டிற்குள் கொஞ்சி அழகு பார்த்து ஆனந்திப்பது இயல்பு.

தொடர் சங்கிலிகை சலார் பிலார் என்னத் தூங்கு பொன்மணி ஒலிப்ப
படு மும்மதப் புனல் சோர வாரணம் பைய நின்று ஊர்வது போல்
உடன் கூடிக் கிண்கிணி ஆரவாரிப்ப உடைமணி பறை கறங்க
தடந்தாள் இணை கொண்டு சார்ங்கபாணி தளர்நடை நடவானோ

(பெரியாழ்வார், முதல் திருமொழி, 86.1-4)

ஆயர்குலத்தில் வந்து தோன்றிய அஞ்சன வண்ணன் ஒரு காலில் சங்கு, ஒரு காலில் சக்கரம் அணிந்த இருகாலும் கொண்டு அங்கங்கு எழுதினால் போல் இலச்சினை பட நடக்கின்றான். கன்னற் குடம் திறந்தால் ஒத்து ஊறிக் 'கணகண' சிரித்து வந்து, முன் வந்து நின்று முத்தம் தரும் என் முகில்வண்ணன், என் திருமார்வன், தன்னைப் பெற்றவர்களுக்குத் தன் வாய் அமுதம் தந்து என்னைத் தளிர்ப்பிக்கின்றான் தன் பங்கயமலர் வாய் நெகிழ, பனிபடு சிறு துளி போல், செவ்வாய் ஊறி, ஊறி, இற்றி இற்றி வீழ நின்று கடுஞ்சேக்கழுத்தின் மணிக்குரல் போல் உடைமணி, 'கணகண' என்று ஒலிக்கத் தடந்தாள் இணை கொண்டு, சார்ங்கபாணி தளர்நடை நடவானோ என்று பெரியாழ்வார் நடக்கும்போது எழும் ஒலியை இரண்டு இரண்டு முறை கூறுவதன் மூலம் நம் காதுகளில் கேட்கச் செய்து, கேட்பொலிவழி காட்சிப் படிமத்தைத் தோற்றுவிக்கிறார்.

முன்னலோர் வெள்ளிப் பெருமலைக்குட்டன் மொருமொடு விரைந்தோட
பிள்ளைத் தொடர்ந்ததோர் கருமலைக்குட்டன் பெயர்ந்து அடியிடுவதுபோல்
பன்னி உலகம் பரவி ஓவாப் புகழ் பலதேவன் என்னும்
தன்நம்பி ஓடப்பின் கூடச் செல்வான் தளர்நடை நடவானோ!

(பெரியாழ்வார், ஏழாம் திருமொழி, 89.1-4)

வெள்ளிப் பெருமலை போல் பலராமன் முன்னே விரைந்தோட, கருமலைபோல் அவனைத் தொடர்ந்து பின் செல்லும் கண்ணனை அள்ளி எடுத்து அணைத்துக் கொள்ள அவாவுகின்ற தாய் குழந்தையை அணைக்க அழைக்கிறாள்.

பொன்னியல் கிண்கிணி கட்டி புறம் கட்டி
தன்னியலோசை சலன் சலன் என்றிட
மின்னியல் மேகம் விரைந்து எதிர் வந்தாற்போல்
என்னிடைக் கோட்டரா அச்சோ அச்சோ! எம்பெருமான் வாரா அச்சோ அச்சோ!
(பெரியாழ்வார், எட்டாம் திருமொழி, 97.1-4)

அணைத்துக் கொஞ்சி முத்தமழை பொழிந்த பின்னும் தாய்க்கு ஆவல் அடங்கவில்லை. வீடு முழுவதும் வேலை கிடக்கிறது. அதைச் செய்யத் தான் செல்ல வேண்டும். குழந்தைக் கண்ணனை விட்டு அகன்று வீட்டுவேலை செய்ய மனம் வரவில்லை. தான் கைவேலை செய்ய, தன் முதுகை வந்து கட்டிக் கொள்ளும்படி கண்ணனை அழைக்கிறாள்.

வட்டுநடுவே வளர்கின்ற மாணிக்க
மொட்டு நுனியில் முளைக்கின்ற முத்தேபோல்
சொட்டுச் சொட்டென்னத் துளிக்கத் துளிக்கஎன்
குட்டன் வந்து என்னைப் புறம் புல்குவான் கோவிந்தன் என்னைப்
புறம் புல்குவான்
(பெரியாழ்வார், ஒன்பதாம் திருமொழி, 108.1-4)

கண்ணன் இப்போது ஒளிந்தும், வெளிப்பட்டும் அப்பூச்சி காட்டி அன்னையுடன் விளையாடுவதை உணர்ச்சிப் பெருக்குடன் காட்சிப் படுத்துகிறார் பெரியாழ்வார்.

தத்துக் கொண்டாள் கொலோ? தானே பெற்றாள் கொலோ?
சித்தம் அனையாள் அசோதை இளஞ்சிங்கம்
கொத்தார் கருங்குழல் கோபால கோளரீ
அத்தன் வந்து அப்பூச்சி காட்டுகின்றான்! அம்மனே! அப்பூச்சி
காட்டுகின்றான்
(பெரியாழ்வார், இரண்டாம் பத்து, முதல் திருமொழி,124, 1-4)

முடிவுரை

ஒலியறிவியல் மனிதர்கள் உரையை, இசையை, செய்தியை, தகவலைப் பதிவு செய்து, பாதுகாத்து, உலகு எங்கும் கேட்கச் செய்கிறது. பெரியாழ்வார் பாசுரங்களின் தேன் தமிழ்ச் சொற்கள் வாசிக்குந்தோறும், காதுகளில் ஒலித்து, செவிப்புலனில், உடலுள் உயிர் எனக் கரந்து எங்கும் நிறைந்து இருக்கும் கண்ணன் படிமங்களைக் காட்சிப் படுத்தி உணர்ந்து இன்புறச் செய்கின்றன. பிரபஞ்சப் பெருவெளியில், பெரியாழ்வார் நல்கிய கேட்பொலி செவிப்புலக் காட்சிப் படிமங்கள் பாசுரங்களை வாசிப்போர் மனத்திரையில் வாழ்வன.

INTELLECTUAL AWAKENING IN LATE 19TH CENTURY TAMILNADU: A STUDY OF P. SUNDARAM PILLAI*

V. RAJESH

With the spread of English education through the educational institutions established by the colonial state a group of indigenous middle class intelligentsia emerged during the last quarter of the 19th century in Madras Presidency. The role played by the indigenous western educated middle class in the formation of provincial political associations and subsequently to the founding of Indian National Congress is well understood. However what is important to note in the context of Tamil speaking regions of Madras Presidency is that there was a lack of intellectual awakening amidst indigenous population till the last quarter of the nineteenth century.

Commenting on the reasons for the demise of Madras Native Association, one of the first provincial political associations formed in 1853 in Madras, R. Suntharalingam observed that the "western-educated elite, a vital element in sustaining political activity in India, was largely absent in Madras at this time."[1] In other words the intellectual and cultural awakening as a result of the spread of western education emerged in South India only during the last quarter of the nineteenth century. In this article I attempt to critically evaluate the life and intellectual works of P. Sundaram Pillai within the larger milieu of the spread of English education and the emergence of western educated middle class. Born in 1855 into a Vellala family with origins from Madurai, P. Sundaram Pillai spent his life in Tamilnadu and princely state of Travancore.[2] After earning B.A. in 1876 at Maharaja's College at Trivandrum he was appointed as lecturer to teach Philosophy and History in the same college. At the suggestion of Director of Public Instruction, Col. Macdonald he was subsequently appointed as Head Master of Anglo-Indian Vernacular school at Tirunelveli in 1887. It was in Tirunelveli that Sundaram Pillai met Saivite saint Sundara Swamigal of Kodaganallur who then was his guru till the end. After earning M.A. in 1880 he remained as Professor of Philosophy from 1885 till his death at a pre-mature age of forty two in 1897. It was during his tenure as Professor at Maharaja's college that he produced seminal works ranging

from the critical review of *Pathuppa$ttu* to the history of Tamil literature along scientific lines. His 'Some Early Sovereigns of Travancore' earned him a membership to the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Recognizing his contribution to the field of South Indian history, literature and religion, the colonial state conferred the title of Rai Bahadur in 1896.

It is ironical to note that despite the growing number of literature on modern Tamil history a critical assessment of P. Sundaram Pillai is found wanting. The existing scholarship has not paid enough attention to the details but succumbed to rather too easy equations of either associating Sundaram Pillai with Dravidian movement or with the Saiva revivalism. A critical engagement with the intellectual history of colonial South India is yet to be accomplished despite the multiplication of literature on Dravidian movement and nationalism. Before we make a preliminary attempt to fulfill this lacuna it is necessary to detail how scholars have assessed the life and works of Sundaram Pillai within their larger scope of understanding modern South Indian history.

Eugene Irschick while tracing the intellectual background of Tamil separatism argues that it was P. Sundaram Pillai who was the first Tamilian to propagate the ideas concerning the antiquity and cultural self-sufficiency of the Dravidians. Quoting indirect evidence from J.M. Nallaswami Pillai and T.Ponnamballam Pillai without engaging with any of the direct writings of Sundaram Pillai, he argues that Sundaram Pillai rallied for the cultural self-sufficiency of Dravidians and Tamils in particular. Consequently, he argues that the views of Sundaram Pillai on the self-sufficiency of Dravidians/Tamils independent of North/Sanskrit was subsequently taken up other vellala intellectuals like V. Kanakasabhai Pillai, Somasundra Bharathi and others thus laying the intellectual foundation for Tamil separatism.[3] Partly drawing on from Irschick, Kailasapathy argued that Sundaram Pillai not only found source for his views on the antiquity of Tamil history, literature and cultural uniqueness of Dravidians/Tamils from philological writings of Robert Caldwell but also imbibed those arguments and made them the bases of a new religious creed. The influence of Sundaram Pillai on Maraimalai Adigal, according to Kailasapathy was profound to the extent that Adigal's acquaintance with Sundaram Pillai was a preparatory period for the former to launch the Pure Tamil movement.[4]

According to Sivathamby, the intellectual precursor of the social and political attempt of the vellalas to better their position in the colonial period was the 'academic' movement started by P. Sundaram Pillai. Further he argues that the Christian missionaries created an intellectual atmosphere in which the non-Brahmin Hindus began to feel that they were inheritors of a great cultural heritage which had been polluted by Brahmanism. The influence of Robert Caldwell, according to Sivathamby, on indigenous non-Brahmin Tamil intellectuals was far reaching. Thus he argues that the "manner in which Caldwell wrote about the Dravidian languages in general and Tamil in particular helped to a great extent the growth of the notion relating to the greatness of Tamil language, literature and civilization."[5]

Commenting on the context in which the "elite" vellalas were to challenge the 'hegemony' of Brahmins in political and civil society of late 19th and early 20th century colonial Tamilnadu, M.S.S. Pandian observes that "a strand of Orientalist scholarship, which constructed a hoary Tamil past and invested the Tamil language with a distinct superior identity, came in as the basis for an empowering discourse for the relatively disempowered non-Brahmin vellala elite." The intellectual origins of Dravidian movement, for him, can thus be traced to vellala intellectuals like P. Sundaram Pillai, J.M. Nallaswami Pillai and Maraimalai Adigal.[6]

In the work of Sumathi Ramaswamy P. Sundaram Pillai like any other English educated professional middle class intellectual was another devotee of Tamil. Further she argues that unlike others it was Sundaram Pillai who inaugurated the feminization and deification of Tamil which had a profound impact on 20th century Tamil nationalist politics.[7] In the work of V. Geetha and S.V. Rajadurai, a somewhat detailed exposition of the scholarship of Sundaram Pillai was attempted. They argued that Sundaram Pillai did not merely accept the views of Caldwell and other European writers on the history of Tamil language and literature but laid emphasis on the scientific lines of enquiry and a conviction that literature could be an authentic carrier of historical information. They further argued that although Sundaram Pillai was no atavist he differed in his approach from that of other intellectuals like Ayothee Thass Panditar who regarded caste rather than chronology as a valuable category of analysis.[8]

The brief survey of the existing scholarship on modern Tamil history shows that there was hardly any effort in them to study the works of P. Sundaram Pillai in detail although they seem to underline the importance of his stature as an intellectual precursor to the Dravidian movement. There is a necessity to engage with the intellectual history of colonial South India taking into consideration divergent sources.[9]

Here we attempt to study two of the seminal works of P. Sundaram Pillai namely his essay on *Pathuppa$ttu* published first in the *Magazine of the Madras Christian College* in the months of March and August in 1891 and *Some Milestones in the History of Tamil Literature or the Age of Tirujnana-Sambanda* published in 1895. Before we deal with these two texts it is necessary to highlight the state of historical research and the prevailing views on Tamil literary history during the 19th century. According to European scholars on Tamil, the earliest Tamil literature can be dated to 9th century CE when under early Pandyas the literary academy flourished. Although they were aware of the existence of literary academy or Sangam in Tamil tradition they had no idea regarding the names of the literary texts that constituted the works of literary academy. Most of the European scholars on Tamil understood Tamil literary history through the medieval genres like *Puranams* and *Prabhandhams*. Scholars like A.C. Burnell were very critical of literary narratives especially using them as a legitimate source for historical reconstruction. Even Robert Caldwell despite all the scientific investigations to underline the distinctness of Dravidian family of languages and the place of Tamil in it dated the beginnings of Tamil literature to 9th century CE. While this is the scenario on the one hand, the 19th century also witnessed the collection of old Tamil literary works in palm leaf manuscripts form and attempts were made to reproduce them as printed books. Mazhavai Mahalingaiyar edited and published a chapter from the earliest grammatical work in Tamil – *Tolkappiyam* – with the commentary of Naccinarkiniyar in 1847. Subsequently C.Vai. Damodaram Pillai published chapters on Phonetics and Poetics of *Tolkappiyam* in 1868, 1885 and 1892. Apart from printing of this important earliest grammatical work in Tamil, the 19th century also witnessed the printing of series of literary works like *Tirukkural*, *Sivakacintamani*, *Silappatikaram*, *Manimekalai*, *Purananuru*, *Kalittokai* and *Pathuppattu*. It has been claimed that the publication of these old literary texts

came to constitute a new literary canon in the 19th century that soon displaced the medieval and late medieval religious sectarian works.[10]

The colonial administrators and other European scholars on Tamil did not follow the development that was taking place in field of Tamil literary publications. It was in this milieu that English educated indigenous middle class intellectuals emerged in the last quarter of the 19th century Tamilnadu. In fact there are enough evidence to show that this new middle class – predominantly Brahmins and Vellalas - formed a significant majority along with the traditional Zamindari elites of Ramanathapuram in extending patronage to the project of printing classical Tamil literature during late 19th century. The English educated middle class did not merely accept the European writings on Tamil especially on the question of beginnings of Tamil literature. The late dating of the beginnings of Tamil literature i.e., to 9th century CE by European scholars on Tamil irritated a segment of English educated Tamil intellectuals. Using the newly constituted "literary canon" of 19th century as a source for history they ventured on to demonstrate the false premise on which the European writings on Tamil past stood. They took recourse to historical reasoning along the scientific lines of enquiry epitomized at best in the writings of P. Sundaram Pillai. The scholarly writings on colonial Tamilnadu did not seem to have understood this important aspect of intellectual history but rather reduced the efforts of intellectuals like Sundaram Pillai to resultant social movements and religious revivalism. With this 19th century setting in background let us now venture into the details of Sundaram Pillai's intellectual achievements.

In a review of *Pathuppattu* (Ten Songs) that appeared in the *Magazine of the Madras Christian College*, Sundaram Pillai demonstrated with facts that the Ten Songs can be dated to the first century of Common Era. His faith in historical reasoning is clear from the following statement in the review:

> "If the science of society were as advanced as the science of living organisms, it should not be impossible to reconstruct the Tamulian society of Madura, as it existed in the days of Nakkirar and Marutanar, from the scattered materials embedded in their works. Whatever insight future archaeological researches may afford us of that extinct kingdom, the historian will never be in a position to slight these still voices that speak from their urns."[11]

Taking Saiva saint Sambhandar as a reference point, Sundaram Pillai attempted to fix the relative date of Nakkirar who authored *Nedunalvatai* of Ten Songs. Ascertaining the age of Nakkirar is a difficult task since a wide array of literary texts cutting across genres is attributed to his authorship by Tamil literary tradition. Sundaram Pillai argues that if by any means the age of Sambhandar can be ascertained then the relative date of Nakkirar can be fixed. However it is necessary to demonstrate first that these two poets lived in different time periods in history and it is this question that Sundaram Pillai takes up for enquiry in detail. For Sundaram Pillai there are six important reasons why Nakkirar should have lived earlier than Sambhandar.

> "(1) There is such a difference in style and the vocabulary of the two authors that scarcely any doubt can be entertained as to the long interval that must have separated the age of Nakkirar from that of Sambandar. (2) Nakkirar is best known as the President of the Madura College, of which scarcely any trace seems to have existed at the time Sambandhar visited that ancient seat of learning. (3) Sambandhar's name is universally associated with the final downfall and disappearance of the Jains, while we find them flourishing in the days of Nakkirar and his fellow pundits, who make very prominent mention, as we shall see further on, of their churches and associations. (4) Sundara, the last of the apostles of Caiva, who is generally taken to have lived not long after Sambandhar, wrote of a famous song entitled 'The Poets of true Piety', and all his expounders, from Nambi Andar Nambi downwards, agree in thinking that Nakkirar is the poet chiefly referred to in that well-known hymn. (5) It is interesting to note that Nachinarkiniyar, the learned Caiva commentator, quotes not a line from Sambandhar in any of his elaborate annotations, while he scruples not to enforce his remarks by apt citations from Manikkavacagar, who, too, seems to have lived after the Madura college had become extinct. It is obvious, therefore, that in the days of Nachinarkiniyar, Sambandhar's usage had not become sufficiently old to be authoritative. (6) The Madura *Stala Purana*, which though not strictly historical, cannot be said to be purely fictitious, mentions as

many as twenty-six Pandiyas, between Vamsha Segara, in whose reign Nakkirar is said to have flourished."[12]

It is important to note how Sundaram Pillai was attentive to the linguistic and formal aspects of Nakkirar and Sambhandar's poetry and basing it for dating them in different time periods. Some eighty years or so after Sundaram Pillai's work, Kamil Zvelebil whose periodization of Tamil literary history is widely accepted by scholars, drawn our attention to the necessity of linguistic and formal enquiries of the classical texts as one of the basis for dating the early Tamil works. Long before Kamil Zvelebil, Sundaram Pillai took such an approach to Tamil literature needs an emphasis.

What is important to note in Sundaram Pillai's method is that he is not totally averse to culling out information from traditional literary legends and accounts unlike the European scholars who dismissed such accounts and narratives as "wearisome dry dogmatic treatises". In fact with a considerable grounding in traditional accounts along with the faith in modern historical reasoning that Sundaram Pillai could able to reconstruct the early history of Tamil literature. Thus based on the information from traditional accounts coupled with his analysis of the poetic and linguistic style and the knowledge of the then available history, Sundaram Pillai demonstrated that three or four centuries of time separated Nikkirar from Sambhandar. Although he arrived at a conclusion that three or four centuries of time interval separated Nikkirar from Sambhandar he was yet to establish the absolute date of Sambhandar. Once the authoritative date of Sambhandar can be established then the relative date of three to four centuries prior to it can be taken as the date of Nakkirar. As far as the life history of Sambhandar is concerned, it is well known that he converted Kun Pandya to Saivism.The colonial administrative writers placed the age of Kun Pandya somewhere between latter half of the eleventh century to end of thirteenth century of which Sundaram Pillai disagreed. Turning again to the literary tradition, he quotes a verse from Adi Sankara's *Soundarya Lahari* where Sambhandar is referred to as "Dravidian infant of Parvathi". The fact that Adi Sankara refers to Sambhandar in his verse for Sundaram Pillai meant that latter should have lived earlier to the former and that the time interval separating them should have been considerable. Based on this conjecture he comes to the following conclusion:

> "Now if *Soundarya Lahari* is accepted as a genuine production of Sankara Achariar, and it must be so assumed until very substantial reasons are shown to the contrary, the age of Sambandhar cannot but earlier than the period of Sankara. The Hon'ble Mr. Justice Telang adduces certain sound reasons for placing that period in the sixth century; but for our purposes, it is enough to assume the age usually assigned to him. *viz*., the eighth century. Allowing, then, an interval of two centuries, we arrive at the sixth century as the probable era of Sambandhar."[13]

Further the age of Sambhandar, according to Sundaram Pillai, can be fixed beyond all question based on three more evidence - the fact that since Hiuen Tsiang who visited Tamil country did not refer to the flourishing of Buddhism he should have arrived only after Saivism under Sambhandar had triumphantly overthrown the religion of Buddha, the fact that Sundara makes a reference to the last of Cheraman Perumal in his verse point to his period as eighth century and this event is consistent with *Kollam* era tradition of Malabar and finally since the head of *Sambhanda Muttam* at Madura claims to be the 114th successor from the original saint and that by allowing 12 years for each of the deceased for 113 heads the age of fifth century can be arrived at. Before venturing into a detailed elaboration of each of the Ten Songs, Sundaram Pillai sums up his discussion on chronology in the following manner:

> "On these grounds, we think it not unreasonable to assume that Sambandhar lived about the fifth century. At any rate, with the evidence before us, it is impossible to assign to him a period later than the seventh century. We may therefore take the fifth and seventh centuries as marking the limits of his probable age. Now if Nakkirar, as already shown, lived two or three centuries before Sambanthar, it would follow that the age of our poet cannot be later than the fifth century, while it is quite possible that he lived two or three centuries earlier.
>
> But the age of Nakkirar is not the age of all the Ten Idlys. Probably most of them were in existence in his days. The allegorical use he makes of the form of poetic composition, known as

attuppadai, would itself argue the later origin of his work. His *attuppadai* is most likely the last of the kind, and the collection of the Ten Idyls was perhaps made in his own time. We may therefore *tentatively* place the composition of the book of Idyls about the beginning of the Christian era."[14]

The pushing of the age of Sambhandar back in time that he arrived at in his review of *Pathuppattu* was contested by his friends and Sundaram Pillai was forced to demonstrate further with facts. As he inform us in his preface to the work titled *Some Milestones in the History of Tamil Literature or The Age of Tirujnana-Sambandha* that he was asked to support his statement of attributing higher antiquity to the Saiva saint Sambhandar in his review of *Pathuppattu* that resulted in the writing of this work. Although it was published in 1895, it was substantially a reprint of the articles that appeared in the *Magazine of the Madras Christian College* at the end of 1891 under the title "The Age of Tirujnana Sambandha" – A Question of South Indian Archaeology." The work provides for readers a bird's eye view of the sacred Tamil literature of the Saivas, and the preeminent position of Sambhandar in it. It also controverts the opinions of A.C. Burnell with regard to the antiquity and value of Tamil literature apart from demonstrating in detail the utterly unfounded nature of hypothesis advocated by Robert Caldwell and Nelson with regard to the age of Sambhandar. In short this work was a defense of Tamil literature against the dismissive writings of colonial administrators. Sundaram Pillai strongly believed that despite all the mythical accounts of the life history of Sambhandar in the Tamil literary tradition, he was a powerful historical figure. Commenting on Sambhandar, Pillai argued, "it is impossible not to see in him a powerful historical personality."[15] It was with this historical spirit that he proceeds to outline the false premises on which European scholars on Tamil founded the age of Sambhandar. Commenting on the then prevailing confusion in fixing the age of Sambhandar by European scholars he argued,

"It is scarcely possible to conceive greater confusion than that which prevails with reference to the question of the age of Sambandha. Mr. Taylor places Kun Pandya, and therefore Sambandha also, who converted him, about 1320 B.C, while Dr. Caldwell contends that he was reigning in 1292 A.D. Thus it would appear possible to assign Sambandha to 1300 B.C. or A.D.

indifferently! This is certainly curious: and I am not sure whether we can find the like of it in the whole range of history. Indeed, it would seem that South-Indian chronology has yet to begin its existence. We have not, in fact, as yet, a single important date in the ancient history of the Dravidians ascertained and placed beyond the pale of controversy. It is no wonder, then, that, in the absence of such a sheet anchor, individual opinions drift, at pleasure, from the fourteenth century B.C. to the fourteenth century A.D.! I am not sure whether even the conditions under which South-Indian chronology has to proceed have themselves been sufficiently attended to whatever else there exists or not of the ancient Dravidian civilization, there exists the Tamil language with its various dialects, including the classical dialect, now gone out of use, and the extensive literature written in that dialect. A critical study of this dialect and of this literature would certainly, under ordinary circumstances, be held as a pre-requisite for conducting South-Indian antiquarian researches. But, unfortunately, for reasons that cannot be here explained, critical scholarship in Tamil has come to be regarded as not so essential to those researches. Hence absurdities that we sometimes meet with in the writings of those whose oracular utterances pass in certain quarters for axiomatic truths."[16]

Thus after exposing in detail the shortcomings in the approaches of European scholars he then ventured on to reconstruct the age of Sambhandar. What is important to note in the works of Sundaram Pillai is the presence of profound sense of historical reasoning and consciousness. It is precisely these details that are absent in the secondary literature on modern Tamil history. Our analysis of the two most important works of P. Sundaram Pillai has shown that he had a profound sense of historical consciousness and reasoning along scientific lines. The intellectual achievements of P. Sundaram Pillai have two sides. While it is contributory on the one hand it is also restrictive in the other sense. Sundaram Pillai inaugurated the enquiry into Tamil literary past with profound sense of historical reasoning along scientific lines. However his engagement with Tamil past was merely confined to establishing historical dates with accuracy. As V. Geetha and S.V. Rajadurai rightly observed, the categories of his enquiry was limited but did not take caste into

framework of analysis which is not the case with other intellectuals of colonial Tamilnadu like Ayothee Thass Panditar for whom caste was an important framework of analysis in Tamil past. Sundaram Pillai's own caste/class belonging may have been a factor for not taking other categories like caste into historical enquiry but nonetheless there is no denial that his enquiries are not mere uncritical glorification of Tamil literary past.

NOTES

* This is largely the text of the essay presented at the Modern India section of Indian History Congress held at New Delhi in 2008.

1. R. Suntharalingam, "The Madras Native Association: A Study of an Early Indian Political Organization", *Indian Economic and Social History Review*, 1967, 4, p. 252.
2. For a brief biographical sketch of P. Sundaram Pillai, see Robert Harvey, "Rai Bahadur P. Sundaram Pillai: A Life Sketch", *Indian Magazine and Review*, May 1897, London. This brief biography was written immediately after the death of Sundaram Pillai in 1897 by one of his teachers. It was reprinted as appendix in P. Sundaram Pillai's *Some Early Sovereigns of Travancore*, Asian Educational Services, 1986 (Reprint); Also see for biographical details K.K. Pillay, ed., *Professor P. Sundaram Pillai Commemoration Volume*, Madras, 1957.
3. Eugene F. Irschick, *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916- 1929*, Berkeley, 1969, pp. 282-283.
4. K. Kailasapathy, "The Tamil Purist Movement: A Re-Evaluation", *Social Scientist*, Vol. 7, No. 10, May 1979, p. 28.
5. K. Sivathamby, "The Politics of Literary Style", *Social Scientist*, Vol. 6, No. 8, March 1978, p. 20.
6. M.S.S. Pandian, "Notes on the Transformation of 'Dravidian ' Ideology: Tamilnadu, c 1900-1940", *Social Scientist*, Vol. 22, No. 5/6, May 1994, pp. 84-88.
7. Sumathi Ramaswamy, *Passions of the Tongue*, Berkeley, 1997, pp. 80-82.

8. V. Geetha and S.V. Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millennium: From Ayothee Thass to Periyar*, Calcutta, 1998, pp.115-119.

9. Ravi Vaitheespara has made an attempt to study the works of Maraimalai Adigal. See Ravindran Vaitheespara, Caste, Hybridity and the Construction of Cultural Identity in Colonial India: Maraimalai Adigal (1876-1950) and the Intellectual Genealogy of Dravidian Nationalism, Unpublished Ph.D. Thesis, University of Toronto, Toronto, 1999.

10. A.R. Venkatachalapathy, "'*Enna Prayocanam*?' Constructing the Canon in Colonial Tamilnadu', *Indian Economic and Social History Review*, 42 (4), October-December 2005, pp. 535-553.

11. P. Sundaram Pillai, "The Ten Tamil Idyls– II", *The Madras Christian College Magazine*, August, 1891, pp. 128-129. This two-part essay is reprinted without any changes in Pandit Savariroyan, ed., *Tamilian Antiquary*, Vol. 1, No. 5, 1909, pp. 55-77. Hereafter my quotations of Sundaram Pillai will follow the page numbers of Tamilian Antiquary.

12. P. Sundaram Pillai, "The Ten Tamil Idyls – I", *Tamilian Antiquary*, Vol. 1, No. 5, 1909, pp. 58-59.

13. Ibid., p. 61.

14. Ibid., p. 63.

15. P. Sundaram Pillai, *Some Milestones in the History of Tamil Literature or the Age of Tirujnana-Sambanda*, Madras, 1909 (First Printed 1895), p. 8.

16. Ibid., pp. 9-10.

RECOVERING TAMIL SCHOLARS: INDO-FRENCH INTELLECTUAL INTERACTION IN PONDICHERRY DURING THE COLONIAL PERIOD

J.B.P.MORE

In 1673-74 the French were given permission to establish themselves in Pondicherry on the Cholamandalam coast, by the Afghan warlord, Sher Khan Lodi, a vassal of the Bijapur Sultan, for the purpose of trade. François Martin of Paris took charge of the administration of the French factory in 1674. He invited very soon the French Capuchin missionaries, established in Madras since 1642, to serve the religious needs of the French in Pondicherry.[1] During the 1680s, French Jesuit missionaries, who had been driven out of Siam, landed in Pondicherry. Unlike the Capuchin missionaries, who largely catered to the spiritual needs of the French, the Jesuit missionaries were more imbued with their proselytising mission. As a result, their interactions with the local Hindu populations were greater. Besides, the French colonisers under François Martin and his successors had also to interact with local society.[2] There were also some French travellers and learned men who had reached Pondicherry and India for the purpose of acquiring knowledge about India, its religions and culture. All these contacts between Indians and the French in Pondicherry provided a fertile ground for cultural and intellectual interaction, exchange and cooperation between France and India. In this paper, I intend to explore this interaction, as much as possible, on the basis of the available material, found in the archives and libraries in France and Pondicherry.

Grammar, Manuscript collection and Catalogues

With the arrival of the Jesuit missionaries, proselytisation gained ground in Pondicherry. In order to communicate with the Indians, the missionaries needed to learn Tamil and Telugu, and master them. Without communication there could be no proselytisation. Knowledge of the local languages was the key to the propagation of Christianity and the interaction between the missionaries and the local people. It was in this way, that what Thomas Trautmann had called the 'grammar factory' was started in Pondicherry.[3]

The missionaries no doubt mastered Tamil with the help of local scholars, whose names have not come down to us unfortunately. However, it seems quite probable that they obtained their knowledge of Tamil from the higher caste Tamils like the *Poullés* (Pillais), who were more willing to communicate with the missionaries than the Brahmins who being the custodians of the Hindu religion by tradition, generally seem to have held themselves aloof from the missionaries during the whole of the eighteenth century atleast, due to customary scruples and probably because they were doubtful and wary about the objectives of the missionaries.[4]

With the knowledge obtained from the local Tamil and Telugu scholars, who remain unknown to us in the present state of our knowledge, the Jesuits started producing dictionaries, vocabulary books and grammar books. Tamil-French, Tamil-Portuguese, Tamil-Latin and Telugu-French, French-Tamil-Telugu and French-Tamil dictionaries were produced. Though Pondicherry was predominantly Tamil-speaking, the first dictionary that has come to our knowledge was a Telugu-French dictionary, produced in 1727.[5] A two-volume Tamil-French dictionary was completed by Reverend de Bourges in the year 1750.[6] In 1728, Reverend Pierre de la Lane completed a work on Tamil grammar of 92 pages and in 1730 another grammar book was brought out, with explanations in Portuguese and Tamil-French alphabets.[7] The same Pierre de la Lane produced a grammar book in Telugu in 1729. Later in 1780 a French-Tamil-Telugu dictionary was produced.[8] This production of grammar books and dictionaries continued all throughout the eighteenth century and even the nineteenth century. I do not think that this production would have been possible without the collaboration or assistance of local Tamil and Telugu teachers and scholars, whose names were hardly mentioned and whose contributions were rarely acknowledged by the missionary scholars. In all certainty these scholars were remunerated by the missionaries, as nobody would involve himself in such arduous tasks just for the pleasure of it. In fact, the missionaries took the entire credit for the production of these works for themselves, though Indian scholars were also most certainly involved in its production. Thus the French Jesuits were laying the foundation for a systematic and scientific study of the Tamil and Telugu languages in Pondicherry. This was a natural necessity for the missionaries to pursue effectively their evangelical activities, and for the colonisers to communicate and interact with the Indians and also to govern.

Interestingly, the production of grammar books was not something new to the Tamils. In fact, the first Tamil grammar treatise called the *Tolkappiyam* was

produced some 2000 years ago. During the medieval period another famous Tamil grammar book called *Nannul* was produced. The European languages as they exist today had not even come into existence then. What however was new is that European languages like French and Portuguese were being used to learn and understand Tamil grammar. This was no doubt useful to Europeans, both missionaries and colonisers. But it was at the same time useful to Tamil students and scholars to learn French and other European languages.

The missionaries did not stop with just producing grammar books and dictionaries. They also wanted to gain knowledge of the Hindu religion, customs and traditions. This they needed to refute them from the Christian stand-point. Besides, such knowledge would be helpful to them in their evangelical mission. So they began to collect manuscripts in Tamil and the other Indian languages. They especially seem to have wanted to get hold of the ancient sacred texts of the Hindus. In this they seem not to have been very successful in Pondicherry or Tamilnadu, where the sacred texts were generally the preserve of the Brahmins. But from Pondicherry, the Jesuits had spread out in southern India. Finally, in the province of Mysore, they succeeded in obtaining copies of the Vedas, the *Dharmasastras* (Hindu law books) and other Hindu sacred texts from two Brahmin converts to Christianity, which was a rarity. Reverend Calmette despatched these works to the *Bibliothèque Royale* or the Royal Library in France.[9] The missionaries did not embark upon the translation of these texts immediately, most probably because they were not still well-versed with Sanskrit, the language of the sacred texts, which was still largely the preserve of the Brahmins.

As a matter of fact, during this period i.e. between 1729 and 1733 the Jesuits based in southern India systematically sent Tamil and Telugu manuscripts and books to the Royal Library in Paris. Around this period and later, several manuscripts and books were regularly sent or given to the Royal Library. Lists and notices of the manuscripts and books received by the Royal Library from Frenchmen like Reydelet and Ducler were prepared off and on.[10] Around the middle of the eighteenth century, a French Orientalist called Anquetil Duperron visited India in order to gather not only knowledge about India, but also manuscripts related to India. In 1755, he met Maridas Poullé, a Tamil savant of Pondicherry. It appears probable that Maridas Poullé had collected Tamil manuscripts for Anquetil Duperron. But Anquetil Duperron had made no mention of the person or persons who had provided him with south Indian manuscripts which he took to France and deposited

in the Royal Library of Paris in the year 1762. Much later, Vander Harghen and Fauriel even prepared notices on the manuscripts in European languages related to India like dictionaries and grammar books, the Tamil language and the principal Tamil books.[11]

One had to wait until February 1845, for the production of a veritable catalogue of Tamil manuscripts found in the Royal Library of Paris. The author of this catalogue was a certain Velankanny Arokiam. He was a Tamilian hailing from Pondicherry who seems to have been employed in the Royal Library of Paris for the express purpose of producing this catalogue. This might be because during this period there were no Frenchmen in Paris who mastered the Tamil language to read the manuscripts. But Velankanny, who was a Catholic by religion, seems to have been fluent in both Tamil and French. Unfortunately the complete catalogue that he seems to have prepared is not available in the Royal Library today, in the present state of my knowledge. Instead only some fragments of it seem to have survived. Along with the list of works that he had enumerated in his catalogue, he seems to have also provided short notices in French about the contents of every work.[12]

Nevertheless, one has to concede that Velankanny Arokiam was the first Indian to produce a catalogue of Tamil manucripts in French India and France and probably also in the whole of India. But this catalogue remained in manuscript form and was never printed. Only later do we see others taking up the difficult job of cataloguing. Thus we have the production of a Catalogue of Tamil, Telugu and Malayalam manuscripts in the Royal Library of Paris by Julien Vinson and Léon Feer from 1867. This catalogue seems to have been based on the lists and notices of the manuscripts and books received by the Royal Library and the catalogue prepared by Velankanny Arokiam, though no mention of them have been made by either Léon Feer or Julien Vinson.[13]

From the foregoing it is quite obvious that the collaboration between Indian and French missionaries, pundits and scholars during the colonial period was on an unequal footing. The French wanted to obtain knowledge about things Indian, while the Indians played the subordinate role in helping the French with their local expertise, in obtaining that knowledge. Naturally the subordinate but crucial role played by the Indians in the production of grammar books, dictionaries and catalogues were never highlighted and their names were forgotten or occulted.

Even the name of Velankanny Arokiam, who was the first Indian to catalogue Tamil manuscripts, was rediscovered by me by chance in the National Library of Paris a few years ago (formerly Royal Library). Otherwise he would have continued to remain in obscurity.

Recovering Maridas Poullé

Though the Jesuits in Pondicherry had produced grammar books and dictionaries and collected lot of Tamil manuscripts, they were not in a position to undertake the translation of Tamil or Telugu literature into French. Some time after their arrival in Pondicherry, the Jesuits had taken to instructing Tamil children, especially the children of converted Christians, in French and Latin.[14] Among the children, there was a certain Augustin Maridas Poullé, son of Appavou Poullé, an early convert to Christianity, belonging to the Vellala caste. He was born in the year 1721 in Pondicherry. His residence was at *Pokai Ilai Kidangu* street (Tobacco godown street). This street is presently known as Ananda Ranga Pillai street. He learnt Latin and French from the Jesuit fathers. He was quite proficient in these two languages. He also knew some Portuguese. As he grew up, under the care of the Jesuits, Maridas Poullé had also mastered Tamil, which was his mother tongue. We do not know whether he learnt Tamil by himself or was taught by some Tamil pundit or the Jesuits. The Jesuits wanted him to join the Society of Jesus as a missionary. But he married a certain Gnanamuthammal. They had a girl called Marie Manogarattinamalléammal. He later became the chief interpreter of the Superior Council of Pondicherry and the indigenous tribunal, sometime before the year 1767. His house stood at the site where the *Convent of Notre Dame de Bon Secours* came into existence. He possessed several properties and lands in Pondicherry.[15] It was this Maridas Poullé that the Jesuits hired to translate Tamil Hindu literature into French.

Maridas Poullé undertook first the translation of the *Bhagawata Purana*, from a Tamil manuscript into French. This manuscript is found today in the Oriental Section of the *Biblothèque Nationale* of Paris in two volumes. He appears to have completed this translation before 1769. According to another account found in a manuscript, Maridas Poullé had completed the translation in 1766 itself. References to Maridas Poullé's *Bhagawata Purana* had been made by Court de Gerbelin of Geneva in his *Le Monde Primitif* and by the French scholar Joseph de Guignes (1721-1800) in the deliberations of the *Académie des Inscriptions et de*

Belles Lettres, dated 15th May 1772. Besides a copy of it had been sent to Paris in 1769 itself. This was the first translation of a major Hindu religious literature of India from Tamil into a European language in the world. *Bhagawata Purana* is considered as the most important of the eighteen *puranas*. It was placed just after the four Vedas, which was generally reserved for the Brahmins.[16]

It is quite probable that Maridas Poullé started his translation work after his meeting with Anquetil Duperron in 1755, but certainly well before most other Indologists like Anquetil Duperron, Alexander Dow, William Jones, Charles Wilkins, Brassey Halhed and F.W.Ellis. It is notable that Alexander Dow (1730?-1779) had published his translation of Ferista's Persian work on the history of Hindostan in 1768. In his turn, Anquetil Duperron (1731-1805) published his two volume translation of the Persian *Zend Avesta* in Paris in 1771. In fact, during this early period, the European scholars seem to have been more interested in furthering their knowledge with regard to Persian as it was still considered to be the official language in India, rather than the original Indian languages. It is because of this that we find even a great Orientalist like William Jones (1746-1794), who knew the works of Anquetil Duperron, bringing out first a small book of grammar of the Persian language in 1771. Seen from this angle too, Maridas Poullé emerges as a pioneer in the field of Indology as he dealt with Indian languages and with things related to India right from the beginning unlike Jones or Dow.[17]

It seems that Maridas Poullé was not remunerated properly for his long and painful translation work. The Jesuit missionary scholar, Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779), based in Pondicherry, had complained that Maridas Poullé had to abandon other translation works, like the much more arduous, which dealt with Hindu cosmography and the mysteries of *Advaita* and *Dvaita*. Some French colonial officers in Pondicherry like Foucher d'Obsonville (1734-1802) seem to have come to the help of Maridas Poullé. He claimed that he had financed Maridas Poullé to the tune of twenty five rupees per month for the translation of the *Bhagawata Purana* and also arranged for him an allowance for some more time after the completion of the translation.[18]

Foucher d'Obsonville returned to France in 1771. But apart from the few references noted above, the translation work of Maridas Poullé remained largely in obscurity in France and Europe. One had to wait nearly for another 17 years when Foucher d'Obsonville edited and published Maridas' *Bhagawata Purana* in

French in the year 1788. But unfortunately Foucher d'Obsonville had deliberately avoided mentioning the name of Maridas Poullé as the real author of the work. Thus Maridas Poullé remained largely in obscurity in spite of his pioneering work. Instead, Foucher d'Obsonville even accused Maridas of having produced copies of the original translation without his knowledge. Thus a copy reached the hands of Jean Baptiste Bertin (1719-1792), Minister and Secretary of State in Paris in the year 1770 through the intermediary of a certain Madame de Surville. The French naturalist and royalist Pierre Sonnerat bought a copy during his voyage in India.[19]

It seems that Maridas Poullé had multiplied the number of the copies of his translation in order to sell them to European buyers. Nevertheless, Anquetil Duperron did not fail to take note of the publication by Foucher d'Obsonville and praised him for his effort to popularise the *Bhagawata Purana*, for it was known until then only through the extracts inserted in various works like the *Ezour Vedam*. Anquetil Duperron even opined that the French nation should come to the help of Maridas Poullé to pursue his work. He even added that the work of Maridas will never be a burden on the (French) Nation.[20] But unfortunately Maridas Poullé did not receive official or government help to pursue with his research and works. He had to manage with the help of some individual sponsors and his own money. At this juncture, it might be worthwhile to note that it was with great difficulty that I traced the work of Maridas Poullé, published by Foucher d'Obsonville in 1788, due to the absence of the name of the real author in the book.

In fact, there were a series of writings which Maridas Poullé had begun or finished or proposed to undertake. In a letter written to Anquetil Duperron on 5th October 1772, Father Coeurdoux had admitted that Maridas Poullé had been helpful in producing a Telugu-Sanskrit-French dictionary. During the 1780s or probably even earlier, Maridas wrote essays on several subjects related to India. He dealt with various topics like history, geography, cosmography, the caste system, astronomy, philosophy, the good works of the European civilisation, etc. He translated for the first time the *Panchatantra* or Five Fables into French from a Tamil version much before Abbé Dubois translated it in 1826 from Tamil, Telugu and Kannada versions. Abbé Dubois never knew the existence of Maridas Poullé's translation, deposited in the Royal Library of Paris in the 1780s. However, it should be noted that the translation of Maridas Poullé of the *Panchantantra* into a

European language is much older, more complete and more elaborate than that of Abbé Dubois. Actually I discovered three copies of this translation. One of them is a hand-written manuscript by Maridas Poullé himself. The second one is a complete copy, while the third one is an incomplete copy. Maridas Poullé also completed a voluminous treatise on Indian astronomy and sent it to Charles Ange Monneron in Paris, who was formerly an officer in Pondicherry, during the second half of the 1780s. Maridas Poullé completed a treatise on botany too. He was the first to translate the *Mahabharata* into French or a European language. But it seems that he was unable to complete this translation for want of financial support and encouragement. Presently, only portions of this translation are available in the National Library of Paris in Maridas Poullé's own handwriting. Actually we find in the library the translation into French of the first book of the *Mahabharata* called *Adi Parvam* and a partial translation of the second book called *Sabuha Parvam.* It is noteworthy that Maridas Poullé was quite familiar with modern tools and methods of research and writing due to his contact with the Jesuits and the other European scholars. He actually put them into use in his literary productions.

I discovered all the preceding manuscripts in the year 2003, except the treatise on botany which appears to be lost, in the National Library in Paris. There were most certainly other works by him which were lost, for Maridas Poullé himself had written to Charles Ange Monneron that he had sent only a portion of his works to him. Monneron had deposited all the works sent to him by Poullé at the Royal Library in Paris in the 1780s itself. Poullé had also wanted to translate a book called *Narayana Paratam*, written in Tamil by Mouniapoullé of Pondicherry some forty years before. He also wanted to write a work on Indian mystics, a second one on Indian history and another on the Saivite philosophy.[21]

Maridas Poullé died in Pondicherry on 3rd April 1796 at the age of seventy five, after completing a revised version of his translation of the *Bhagawata Purana*, with an Introduction and with notes and remarks either at the bottom of the page or within brackets in the text. This seems to have been done at the insistence of de Lescallier, Civil Commissioner at Pondicherry. This manuscript is found today in the Bibliothèque Nationale of Paris (National Library). Reverend Hosten edited and published this manuscript in a historical magazine called *Revue Historique de l'Inde Française*, in the year 1921. Hosten considered Maridas as a translator of a very high order and as a philosopher and theologian specialising in oriental

research. In his later works on Hindu astronomy and other subjects, Maridas Poullé seems to have been helped financially by Charles Ange Monneron, and the Civil Commissioner de Lescallier.[22]

The manuscripts of Maridas Poullé including his *Bhagawata Purana* were deposited in the Royal Library in Paris, as we have seen. These manuscripts were accessible to various French scholars of that period, who were interested in gaining knowledge of the Indian civilisation. Among them the most notable were Anquetil Duperron, Voltaire (1697-1778), Court de Gerbelin, Joseph de Guignes, Jean Sylvain Bailly (1736-1793) and Count Jean Denis Lanjuinais. Anquetil Du Perron knew and recognised the importance of Maridas Poullé's works.

Voltaire had come to know about the existence of Maridas Poullé's *Bhagawata Purana*, first through extracts included in a missionary work called *Ezour Vedam*, which was brought to France in 1759 by Chevalier de Modave and given to Voltaire in the year 1760. This would confirm that Maridas Poullé had translated at least a part of the *Bhagawata Purana* by 1759 itself, which would imply that he had started translating it sometime after 1755 as noted earlier. Voltaire affirmed the superiority and antiquity of the Hindu religion when compared to Christianity and Islam, on the basis of the knowledge that he would have derived not only from the *Ezour Vedam*, but also from the *Bhagawata Purana* of Maridas Poullé.[23] It is also highly probable that apart from Voltaire, Encyclopaedists like Diderot had the possibility of consulting the works of Maridas Poullé in the Royal Library at Paris and of being influenced by them.

Strangely, in spite of the publication of Maridas Poullé's *Bhagawata Purana* in 1788 by Foucher d'Obsonville and references to it in other French works during the second half of the eighteenth century, the personality of Maridas Poullé and his various works remained largely in obscurity. During the nineteenth century, Eugène Burnouf and Count Jean Denis Lanjuinis were aware of Maridas Poullé's *Bhagawata Purana*. Actually in the 1840s Eugène Burnouf translated once again the *Bhagawata Purana* into French from a Sanskrit version. He dismissed somewhat ungenerously Maridas Poullé's translation from the Tamil version as defective in some respects as in the translation of proper nouns.[24]

As noted earlier, in the year 1921, Reverend H.Hosten published the revised version of Maridas Poullé's *Bhagavata Purana*, not in the form of a book, but in a research journal, related to Pondicherry. As a result, the name of Maridas Poullé

never came to the limelight. Much later, after the integration of Pondicherry with the Indian Union, Jean Filliozat, who founded the French Institute in Pondicherry in 1955 in order to maintain, prolong and propagate French presence and culture in India even after decolonisation, re-published the translation of Eugène Burnouf. He knew the existence of Maridas Poullé. He even refers to him in an article in the *Journal des Savants*. He even expressed his desire to do a special study on the translation of *Bhagawata Purana* by Maridas Poullé, which was never done. As for Indian scholars, they hardly knew anything about this translation.[25]

It is in order to remedy this situation, that I re-edited the French translation of *Bhagawata Purana* of Maridas Poullé, with an Introduction and an Index and got it published in the year 2004. In the same year, I also edited and published the collected essays of Maridas Poullé, along with his translation of the *Panchatantra* into French, which I had discovered in the National Library in Paris after a patient, painful and time-consuming research.[26] On the whole, it is now clear beyond any doubt that Maridas Poullé was the pioneer in the field of modern Indology. He was not only the first translator of a major Indian literature into a European language, but his knowledge of the Indian society, geography, history, philology and philosophy which is attested by his wide ranging works on various subjects related to India, establishes him as one of the leading Indologists of the eighteenth century and as one of the founding-fathers of Indology. Given the quantity and quality of the works that he had produced and that he wanted to produce and the variety of the subjects that he dealt with, ranging from translation to astronomy, without any official backing, it would not be an exaggeration to affirm that he is the foremost Indologist of the eighteenth century, who gave shape to Indian knowledge in the various fields quite independently, using modern scientific tools and methods in his literary productions, though most of his works remained in obscurity in the National Library of Paris due to negligence or some other reason, until I rediscovered them a few years before.

Recovering Malayappa

In the 1760s, the French astronomer, Le Gentil belonging to the Royal Academy of Sciences in Paris, came to Pondicherry under the order of the King of France in order to conduct a study on eclipses and collect information with regard to Hindu astronomy. Le Gentil knew that the Brahmins were the custodians of Hindu astronomy and religion. But the Brahmins were highly reticent to

communicate with the Europeans due to their peculiar customs and traditions. In fact, according to Le Gentil, the Brahmins considered the Europeans almost like savages, who had no knowledge or almost no knowledge. The local princes used the Brahmins to make their astronomical calculations related to the Indian calendar. Le Gentil thought that the Brahmins were actually Egyptian migrants, who had found their way to India in some remote period. Due to the unhelpful attitude of the Brahmins, Le Gentil was left with no other alternative but to contact the non-Brahmins, especially Christians. There were two non-Brahmins who were known in Pondicherry in those days for their knowledge of things Indian. One was of course Maridas Poullé. The second was his companion known as Malayappa (Maléapa), who also had studied under the Jesuits.[27]

Le Gentil met Maridas Poullé in Pondicherry. The latter instructed him in the beliefs and the Gods of the Hindus and the foundation of their religion. But with regard to Hindu astronomy in particular, it seems that Malayappa was more helpful to Le Gentil. Like Maridas Poullé, Malayappa too seems to have been groomed by the Jesuits to become a missionary. But he too declined to join the Society of Jesus. He had learnt French from the Jesuits. He had also acquired some knowledge of Indian astronomy from some old manuscripts and also from a Brahmin, who was at the service of a local prince. He himself approached Le Gentil and extended his help to him. He shared his knowledge with Le Gentil. But it was not complete. So he introduced his Brahmin instructor who was known as Gnana Muthu to Le Gentil. Le Gentil immediately employed the Brahmin to teach him about astronomy.[28]

But Gnana Muthu was a clever man. Knowing fully well that Le Gentil was an influential person in the French colonial circle of Pondicherry, he tried to make use of him for his own pecuniary needs and even to acquire some lands in a Pondicherry village, without fully parting with his knowledge on Hindu astronomy. Fed up with the delaying tactics of Gnana Muthu, Le Gentil discharged him. By then, Malayappa took the place of the Brahmin and having in the meantime perfected his knowledge on Hindu astronomy, became the veritable master and teacher of Le Gentil. He especially taught him the method of how to use the numbers in Indian astronomy. Le Gentil learnt from Malayappa about the usage of gnomon, the length of the year, the precession of the equinoxes, the division of the zodiac into 27 constellations, the calculation of the eclipses of the sun and the moon, the

four *yugas* or ages, etc. In fact, Malayappa spent several evenings with Le Gentil to teach the latter the secrets of Indian astronomy. Le Gentil even had an observatory in Pondicherry, from where he calculated the longitude and the latitude and the seasons of Pondicherry. He also observed from this observatory the comet of 1769. Malayappa was no doubt helpful to him in these ventures.[29]

Le Gentil, being a royal astronomer, communicated the knowledge he obtained from especially Malayappa and Maridas Poullé in the form of a memoir to the Marquis of Condorcet, who was the Perpetual Secretary of the Royal Academy in Paris. The latter sent an extract of this memoir on Indian astronomy to none other than Voltaire. Voltaire was in full praise of the work in his 'Les Philosophes de l'Inde'. In his turn Le Gentil sent a complete copy of the memoir to Voltaire. The latter shot a letter to Le Gentil on 14 June 1776 expressing surprise at the precise knowledge of the Indians in certain matters related to astronomy. He simply refused to believe that the Brahmins who were so jealous of their science would have borrowed the zodiac from some Greek. He even considered that the Indian mythology was at the origin of all the mythologies of the world.[30]

It is necessary to note at this juncture that whatever Le Gentil wrote in his memoir with regard to Hindu astronomy, which was eventually published in two volumes, was written mostly with the knowledge that he obtained from Malayappa, who in his turn had obtained some knowledge of the subject from Brahmins like Gnana Muthu. This is quite certain because Le Gentil is not known to have mastered Tamil or Sanskrit. He was completely at the mercy of his Tamil informers. Of course, Malayappa had not left us any works of his own hand like Maridas Poullé. My search for them in the National Library in Paris proved unsuccessful. Nevertheless, as Le Gentil himself had acknowledged in his work that Malayappa was his real master and teacher, with regard to Hindu astronomy, we can safely conclude that the latter had also participated in his own way in the founding and the promotion of modern Indology during the second half of the eighteenth century.

Jean Sylvain Bailly (1736-1793) the foremost among the French savants, who wrote about Indian and Oriental astronomy, had referred extensively to both Maridas Poullé and Le Gentil in his work on Indian astronomy. But in the present state of our knowledge, it is certain that he did not know about the treatise on Indian astronomy by Maridas Poullé, which had been deposited in the Royal Library of Paris by Monneron. Instead, he referred to the *Bhagawata Purana* of Maridas

Poullé, edited and published by Foucher d'Obsonville. In fact, in the *Bhagawata Purana*, we find many references to Hindu astronomy, which Bailly made use of to produce his work. Besides, he also used the volumes published by Le Gentil on Indian astronomy. But he never mentioned the name of Malayappa who was actually the master and teacher of Le Gentil in Pondicherry. This is the case with Jean Baptise Delambre (1749-1822) and others too who wrote about Hindu astronomy later.[31]

Tamil Hindu Legislation

We had seen above the interest taken by French colonial officials in Pondicherry like de Lescallier and Monneron in promoting knowledge about India. We have seen also how this knowledge was transmitted to France and Europe. But there was one knowledge domain in which the French officials showed very little interest until the end of the eighteenth century. This was the domain of civil law which was intimately related to Hindu religious institutions. According to the rules and regulations of the English East India Company, the old French East India Company and the decrees of Metropolitan France, the Hindus were allowed to follow their religion and civil laws, principally in matters related to adoption, succession and marriage. In fact, on 6th January 1816, a decree of the French government recognised the right of the Indians to be judged according to their own laws and customs of their caste or religion.[32]

However in practice, the existence of Hindu civil laws called *Dharmasastras* was hardly known to the courts functioning in the French establishments in India. The *Mitacshara* of Vignanesawara was the principal authority as far as Hindu civil laws in the south of India were concerned.[33] But the French magistrates in Pondicherry hardly knew about their existence. So they had to rely on the codification of Hindu laws done in British India by scholars like H.Colebrook, Sir T.Strange and M.Sutherland.[34]

As a matter of fact, Alexander Dow had published in the year 1768, a dissertation on the customs, usage, language, religion and the philosophy of the Hindus. This work was translated into French in the following year by a certain Bergier and published. Anquetil Duperron too had published his *Législation Orientale*. The Englishman J.Z. Holwell and later a certain Henry Lord, had published a few extracts of the *Dharmasastras*. In the year 1777, a book titled 'A Code of Gentoo Laws' was translated from Persian and published by Nathaniel

Brassey Halhed. This work was translated into French the following year by Jean-Nicolas Cte Demeunier.[35]

Apart from the knowledge gleaned from British Indian sources, the French authorities of Pondicherry also relied on Indian and Tamil scholars and informed men of Pondicherry during the first half of the nineteenth century to perfect their knowledge about Hindu civil laws and religion. Among them, a few names have come to our knowledge. The foremost was Krishnasamy Poullé, who was *Tahsildar* and Collector in Pondicherry. The French magistrate Auguste De la Barre de Nanteuil had a high regard for Krishnasamy Poullé due to his profound knowledge of the customs of the country. His brother, Rajagobalou Pillai was another person who instructed the French about the customs and traditions of the country. There was also Rassendran Poullé, lawyer and health officer of Pondicherry and the prefect (nainard) of Pondicherry, Arunachalam.[36] There were most certainly many other Pondicherry scholars and informants like the preceding whose names have not come down to us, as admitted by La Barre de Nanteuil himself.[37]

In spite of the information obtained from British Indian sources and the local informers and knowledgeable persons of Pondicherry, the French decided to tamper with the personal laws of the Indians in the 1880s. Through the decree of 21st December 1881, those Indians who renounced their personal laws and adopted the French Civil Code were allowed to become full-fledged French citizens theoretically and by law. Thus they sought to deprive the Indians of their original identity. This was the beginning of what one may call 'the policy of appropriation of the identity of others' by the French colonisers, for furthering their own national and ideological objectives and interests.[38]

Much later there were other Pondicherry legal luminaries and Tamil scholars of whom one of the most notable was Gnanou Diagou (1877-1959), who had compiled and written books in French on Hindu and Muslim laws and translated some ancient Tamil literature into French.[39] The French colonial authorities in Pondicherry formulated their ideas about Hindu civil laws and religion due to the knowledge and influence exerted by the preceding Tamil scholars also. All this knowledge were subsequently transmitted to the higher colonial authorities in Pondicherry and France, who designed ways and means about how to deal with the Indians with regard to Hindu customs, traditions, religion and law. Unfortunately, in the present state of my knowledge, I do not have more information regarding

the preceding Tamil scholars, excepting Gnanou Diagou. But we have their names, as noted above. It will surely lead to more knowledge about them, their careers and their lives and their contribution to the growth of Tamil Hindu legal knowledge, customs and traditions and its systematisation under the French regime in Pondicherry.

Conclusions and Observations

From the foregoing it is quite obvious that there was continuous intellectual interaction between French and Indian scholars and informed men throughout the eighteenth century and even later. However, this interaction was on an unequal footing. Actually, it was the French in their capacity as colonisers, missionaries and travellers who took the initiative to interact with Indians and the latter responded favourably to it. The French wanted to gather knowledge about things related to India, by learning Tamil and Telugu, producing grammar books and dictionaries, collecting manuscripts and transporting them to France. They had no other alternative but to take the help of Indian scholars and learned men in their efforts. The Indians were probably remunerated for this by the missionaries. But the French missionaries, who produced those grammar books and dictionaries, most certainly with the help of local men, hardly acknowledged this help, nor did they mention their names in their works. As a result, they remained in obscurity.

We also do not have much information about those who provided the French with the various Tamil and Telugu manuscripts, which were sent or taken to France. As noted above, Maridas Poullé appears to have helped Anquetil Duperron in this respect in 1755. Various lists were prepared by Frenchmen enumerating the manuscripts deposited in the Royal Library of Paris. But the first hand-written catalogue of Tamil manuscripts in the library was the creation of Velankanny Arokiam, a Tamilian from Pondicherry. Only later did Frenchmen like Léon Feer and Julien Vinson take to producing catalogues of Tamil and Telugu manuscripts. But unfortunately the name of Velankanny Arokiam had simply sunk into obscurity, until I rediscovered it.

Generally during the eighteenth century, the French in Pondicherry had difficulty in obtaining the cooperation of the Brahmins in their pursuit of gathering knowledge about India. So they mostly relied on Tamil Christian converts or descendants of converts in order to achieve their objectives. Maridas Poullé and Malayappa were the most worthy of them. Maridas Poullé was a brilliant and

versatile scholar, as attested by the French missionaries, colonisers and scholars themselves. His full translation of the *Bhagawata Purana* into French was the first translation of a major Indian religious literature into a European language. But still his pioneering translation work was published in print form only in 1788 by Foucher d'Obsonville in Paris. The latter did not even mention Maridas Poullé's name in the work as the veritable author.

However the other translations undertaken by Maridas Poullé, like the *Panchatantra* and the *Mahabharata* simply sank into oblivion, though the manuscripts were deposited in the Royal Library in Paris in the 1780s itself. Not only his translations, but many of his essays on Indian society, history, geography, etc., and other works like the one on astronomy, also sank into obscurity, until I rediscovered them, edited some of them and got them published in the year 2004. These were pioneering works by an Indian Tamil scholar. If we take into account the quantity and quality of these works, Maridas Poullé can be adjudged as the foremost Indologist of the eighteenth century, who used modern tools and methods in the production of his works, thanks to the influence exerted by his French patrons in Pondicherry. But in spite of his pioneering works, Maridas Poullé was almost forgotten and neglected for more than two centuries by Indologists, especially from France like E. Burnouf, J.Vinson, Filliozat and F.Gros. If the case of Maridas Poullé, a great Tamil scholar, thinker and writer, was such during the colonial period, we need not talk of the other scholars and learned men of Pondicherry, who did not produce much or hardly produced anything, but were extremely cooperative in transmitting knowledge and information about Indian society and all things related to India to the missionaries and the colonial masters and scholars.

As a matter of fact, we would have known nothing of Malayappa, if Le Gentil had not referred to him as his master and teacher in Pondicherry. Malayappa did not produce any work by himself. But he helped Le Gentil to gain knowledge, write and publish about Indian astronomy to a great extent. This was the case of many other Indian Tamil scholars like Krishnasamy Poullé of the first half of the nineteenth century, who had helped the French in Pondicherry to gain knowledge about Indian society. But they largely remained in the background. So we hardly know much about their careers and lives, whereas the French who gained knowledge from them, produced books and other writings on India and remained in the scholarly limelight. That is why, I think we can conclude without exaggeration that the intellectual interaction between the French scholars and the Indian scholars in

Pondicherry during the colonial period about things related to India was on an unequal footing, where the French occupied the centre-stage, recording, giving shape and interpreting the knowledge and information that they obtained from Indians, while the Indian scholars, learned men and informers remained in the background, most of the time in the pay-roll of the French and generally in relative obscurity. In British India too, the interaction between the British and Indian scholars and teachers were on an unequal footing, though it seems that the former were more forthright in acknowledging their indebtedness to the latter.[40] This situation is largely due to the colonial type of relationship and interaction between the colonisers and the colonised.

Notes

1. Paul Kaeppelin, *La Compagnie des Indes Orientales et François Martin, 1661-1789,* Paris, 1908, p.554 ; Adrien Launay, *Histoire des Missions de l'Inde – Pondichéry, Maïssour, Coimbatour,* I, Paris, 1898, p.xxx ; Alfred Martineau, *Mémoires de François Martin.* I, Paris, 1931, pp. 630-31, 634.
2. J.B.P.More, 'Hindu-Christian Interaction during French Rule in Pondicherry' (in) *Religion and Society in South India:Hindus, Muslims and Christians.* By J.B.P.More. Nirmalagiri, 2006, pp. 71-105.
3. Thomas Trautmann, *Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial India,* Berkeley, 2006, pp. 40-42.
4. P. Charles Couturier (Textes choisis et présentés par). *Saint François Xavier,* Namur, 1961, pp. 19, 28, 29, 30 ; Cf. J.B.P.More. *op.cit.*
5. Ms.Indien 599, Dictionnaire Télougou-Français, 1727, Bibliothèque Nationale de France, Paris (henceforth B.N.F.).
6. Ms.Indien 208-209. Dictionnaire Tamoul-Français par Père de Bourges, 2 vols., 1750, B.N.F.
7. Ms.Indien 189. Grammaire tamoule par Pierre de la Lane. 1728, B.N.F. ; Ms. Indien 188. Recueil de trois ouvrages. 1730, B.N.F.
8. Ms. Indien 634. Grammaire pour apprendre la langue telinga —. Par Père Pierre de la Lane, 1729, B.N.F. ; Ms. Indien 225-226. Dictionnaire français-tamoul-telinga. 2 volumes. 1780, B.N.F.

9. Ms. Nouvelle Acquisitions Française (henceforth N.A.F.) 5442. Mémoires des Livres Malabares (tamoul) et telinga, envoyés en France pour la Bibliothèque du Roy par les Pères Jésuites de la Mission de Carnate, 1729-1733, B.N.F. ; Adrien Launay. *op.cit.*I, pp.lxi-lxii

10. Ms. N.A.F. 5442, *Ibid.* ; N.A.F. 5441. Liste des manuscrits tamouls donné à la Bibliothèque du Roi par M. Reydelet, B.N.F. ; Liste des livres qu'on a envoyé à M. de la Compagnie en tamoul, B.N.F. ; Listes des manuscrits tamouls cédés à la Bibliothèque du Roi par M.Ducler, B.N.F.

11. Ms.N.A.F. 5445. Fauriel, 'Notices sur des manuscrits en langue européenne (sic) relatifs à l'Inde : grammaires, dictionnaires, relations, etc., B.N.F. ; Jean Bernouilli. Ed. *Description Historique et Géographique de l'Inde.* III, 2ème partie, Berlin, 1789, p.65 ; J.B.P.More. *Maridas Poullé of Pondicherry, 1721-196 : A Pioneer of Modern Indological Studies and the First Modern Exponent of Indian Philosophy, religion and literature.* Pondicherry, 2004, pp.8-9; Cf. also H.Hosten. ed. Le Bhagavata. *Revue Historique de l'Inde Française.* No.38, 1921, p. xxxviii ; Anquetil Duperron. 'Liste des Manuscrits déposés à la Bibliothèque du Roi le 15 Mars 1762' (in) Anquetil Duperron. *Relation Abrégée du voyage que M.Anquetil Duperron a fait dans l'Inde...*2 volumes, Paris, 1762 ; Cf. Ms.N.A.F. 5443 for the notice on the Tamil language and the principal works written in that language by Vander Harghen

12. Ms.N.A.F. 5443.Catalogue des manuscrits tamouls de la Bibliothèque Royale, redigé par M. Velanguani Arokium de Pondichéry, Février 1845, B.N.F. ; Cf. also Albertine Gaur. A Catalogue of B.Ziegenbalg's Tamil Library. *The British Museum Quarterly*, Vol.xxx, Nos. 1 &2, 1965, pp.99-115. It is believed that the German Protestant missionary B.Ziegenbalg prepared a small list of Tamil books in his possession in 1708. Albertine Gaur had edited and presented this list as a catalogue, which was part of the *Bibliotheca Malabarica* of Ziegenbalg. But I think that Ziegenbalg himself did not intend to produce a catalogue. Rather he produced a list of the 112 Tamil books in his possession, with descriptions and notices on them. He deliberately added to this his own personal observations and experiences of the society around him, the day to day incidents in Tranquebar and the local legends. This confers a certain literary and ethnological value to the work. So in the strict sense of the term, this work does not have the

usual modern attributes of a catalogue. Rather it was a descriptive list. The original manuscript of this list is found today in The Department of Oriental Printed Books and Manuscripts, British Library, London, under the title 'Verzeichnis der Malabarischen Bücher'.

13. Julien Vinson, *Catalogue tamoul, telinga et malayala, préparé dès 1867 dont une bonne partie a été imprimé.* Paris, 1867-1869 ; Ms.Indien 577. Catalogue des manuscrits tamouls et telinga par Julien Vinsonet Léon Feer, 1867-1903, B.N.F.;Ms. Indien 578. Tables des catalogues des manuscrits tamouls et telingas par Léon Feer, B.N.F.

14. H.Hosten. *op.cit.* pp. xxxvii; J.B.P.More. *op.cit.* 2004, p.7; Adrien Launay. *op.cit.* p. xxxii.

15. H.Hosten. *Ibid.* pp. xxxvii, xxxix, xl, 1-2; J.B.P. More. *Ibid.* ; Le Gentil. *Voyage dans les Mers de l'Inde fait par Ordre du Roi.* I, Paris, 1779, pp. 154, 208.

16. J.B.P.More, ed. *La Civilisation Indienne et les Fables Hindoues du Panchatantra.* Pondicherry, 2004, pp. 3, 4, 6 ; H.Hosten. *op.cit.* p. xxii, 1 ; Foucher d'Obsonville. Ed. *Bagavadam ou Doctrine Divine.* Paris, 1788, pp. iv, ix, x ; N.A.F. 5075. Baradam par Maridas Poullé, f.16, B.N.F. ; Ms. Indien 257-258. Bagavadam. 1750, deux volumes; Cf. also Ms.Indien 259. Bagavadam in prose, 1730, B.N.F.; Courtde Gerbelin. *Le Monde Primitif.* Paris, 1773, p.71; 1777 (ré-edition), p.74; De Guignes. 'Reflexions sur le livre Indien, intitulé Bagavadam, un des dix-huit Pouranams ou Livres Sacrés des Indiens, dont la traduction a été envoyé en 1769 à M. Bertin, Ministre et Secrétaire d'Etat' (in) *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, Tome 38, 1772 ; Cf. also Bartholomaüs Ziegenbalg, *B.Ziegenbalg's Kleinere Scriften: Nidi wunpa, Kondai Wenden, Ulaga Nidi.* Edited by Willem Caland. Amsterdam, 1930 (This translation of Auvaiyar's three small works had been done by Ziegenbalg in the year 1708, from Tamil into German. *Kondai Wenden* was also translated into English, along with German. It was unpublished until 1930. On the whole, the translation of *Nidi Venpa* comprised of just 25 pages and the translation of the *Kondai Vendan* was made up of 90 couplets. *The Ulaga Nidi* consisted of just 65 lines of translation. The edited volume of these three minor works including prefaces and notes contained just 87 pages). I am thankful to Dr. V.Rajesh of IIT, Chennai for having drawn my attention to the works of Ziegenbalg, Beschi and others.

17. Anquetil Duperron., Tr., *Zend Avesta*, Paris, 1771 ; William Jones, *A Grammar of the Persian Language*, London, 1771; Alexander Dow, tr., *The History of Hindostan* by M.C.Ferista, 2 vols. London, 1768.

18. Jean Bernouilli, Ed., *op.cit.* pp. 65-66, 69; Ms.N.A.F. 8871. Correspondance Anquetil Duperron, f.38, B.N.F.; H.Hosten, ed. *op.cit.* p. xxxviii; Foucher d'Obsonville. *op.cit.* p.viij; Gaston-Laurent Coeurdoux. *Moeurs et Coutumes des Indiens.* Ed. by Sylvia Murr, Paris, 1787.

19. Jean Bernouilli., *op.cit.* p.66; Foucher d'Obsonville, *op.cit.* Paris, 1788, pp. iv, ix, x ; H.Hosten. *op.cit.* p. xxii, 1 ; J.B.P.More. *op.cit.* p.6 ; Sonnerat. *Voyage aux Indes Orientales et la Chine*, I, Paris, 1782, p.203.

20. Jean Bernouilli. *Ibid.* p.66.

21. *Ibid.* pp.65-66 ; Ms.N.A.F. Correspondance Anquetil Duperron, f.38, B.N.F. ; J.B.P.More. *Ibid.* for the essays of Maridas Poullé and the translation of Panchatantra; Ms.N.A.F. 5075. Baradam (traduction partielle) par Maridas Poullé, 10 Octobre 1884, B.N.F.; Mémoire sur l'astronomie en vigueur sur la côte de Coromandel, envoyé à M. de Monneron en 1787, par Maridas Poullé, Interprète du Roi à Pondichéry, B.N.F. ; H.Hosten. *op.cit.* pp. iii, xxxix, xxxviii, xxxix, 3-5 ; Le Gentil. *op.cit.* I, p.331 ; Abbé J.A.Dubois. Tr. *Le Pantcha-tantra ou les Cinq Ruses.* Paris, 1826 ; Jean Sylvain Bailly. *Traité de l'Astronomie Indienne et Orientale.*Paris,1787.

22. H.Hosten. *op.cit.* pp. iii, iv, 4.

23. Ms.N.A.F. 8876. Fond d'Anquetil Duperron, f.2, B.N.F.; Fauriel. *op.cit.* f.15 ; Baron de Sainte Croix, Ed., *L'Ezour Vedam*, Yverdon,1778; S.J. Castets, *L'Ezour-Vedam de Voltaire et les pseudo-vedams de Pondichéry*, Pondicherry, 1935 ; Ludo Rocher, Ed., *A French Veda of the Eighteenth Century*, Amsterdam, 1984.

24. Eugène Burnouf, *Le Bhagavata Purana ou Histoire Poétique de Krichna*, I, Paris, MDCCXL, p. glvii, glxii.

25. Jean Filliozat, Ed., *Le Bhagavata Purana ou Histoire Poétique de Krichna*, Paris, 1981 ; Jean Filliozat., 'La Date de l'Avènement de Candragupta Roi de Magadha (313 avant J.-C). *Journal des Savants*, Juillet-Septembre 1978, p.175.

26. J.B.P.More, Ed., *Bagavadam ou Bhagawata Purana.* Tellicherry, 2004; J.B.P.More, Ed., *La Civilisation Indienne et les Fables hindoues du Panchatantra*, Pondicherry, 2004.

27. Le Gentil, *op.cit.* pp. 43, 88, 154, 165, 206, 236.

28. *Ibid.* pp. 113, 154, 208.

29. *Ibid.* pp. 210-212, 214, 217, 236, 257, 353, 464, 505.

30. *Ibid.* II, Paris, M DCCLXXXI, pp. v, 841-844.

31. Jean Sylvain Bailly, *Traité de l'Astronomie Indienne et Orientale.* Paris, 1787 ; Jean Baptiste Delambre, ***Histoire de l'Astronomie Ancienne.*** 2 vols., Paris, 1817.

32. Auguste La Barre de Nanteuil, *Lettre à Monsieur le Ministre de la Marine et des Colonies sur son travail relatif aux lois hindoues,* Ile Bourbon, 1831, p.2.

33. No.2. Notice sur les Diverses Sectes ou Ecoles de Jurisprudence hindoue, traduite par M.T.H.Colebrook. (in) Auguste La Barre de Nanteuil. *Ibid.*

34. *Ibid.* ; No.3. Extrait des Elémens des lois Hindoues de Sir T.Strange (in) Auguste La Barre de Nanteuil, *Ibid.*; No.4. Resumé des Dattaka Mimamsa de Nanda Pandita ; Dattaka Chandica de Devana Bhatta et Traité de l'Adoption chez les Hindous, écrit par M. Sutherland (in) Auguste La Barre de Nanteuil, *Ibid.*

35. N.B. Halhed, *A Code of Gentoo Laws.* London, 1777; Jean Nicolas Cte Demeunier. Tr. *Code des Loixdes Gentoux en Règlements des Brames,* Paris, 1778 ; Claude François Bergier. Tr. *Dissertation sur les Mœurs, les Usages, le Langage et la Philosophie des Hindous,* Paris, 1769 ; Parraud. Tr. *Le Bhaguat-gecta, ou Dialogue de Krichna et d'Arjoon,* 1787, pp. i, xlix ; Anquetil Duperron. *Législation Orientale.*Amsterdam, 1778 ; J.Z.Holwell. *Interesting Historical events relative to the provinces of Bengal andthe Empire of Indostan.* 3 volumes, London, 1766-1771; J.Z.Holwell. *Evénements Historiques intéressantsrelatifs aux provinces de Bengale et à l'empire de l'Indostan.* Traduit de l'anglais. Deux tomes en 1 volume, Paris, 1768.

36. Auguste La Barre de Nanteuil, *Ibid.* pp.4-5.

37. *Ibid.* p.4.

38. J.B.P.More, *The Telugus of Yanam and Masulipatnam. From French Rule to Integration with India.*Pondicherry, 2007, p.98; Jacques Weber. *Pondichéry et les Comptoirs de l'Inde après Dupleix : La Démocratie au pays des castes,* pp. 226, 239, 242.

39. Gnanou Diagou, *Principes de Droit Hindou.* Pondichéry, 1929 ; Gnanou Diagou. *Le Droit Civilapplicable aus Musulmans de l'Inde,* Pondichéry, 1987 (re-edition) ; Tirouvallouvar. *Koural.* Traduit du tamoul par Gnanou Diagou, Pondichéry, 1968 (second edition).

40. Cf. Bernard Cohn, *Colonialism and its forms of Knowledge. The British in India.* Princeton, 1996; Thomas Trautmann. *op.cit.*; Thomas Trautmann. ed. *The Madras School of* Orientalism. New Delhi, 2009;Cf.also Edward Said. *Orientalism,* (New York, 1978) though it does not deal specifically with India; Very recently, there have been attempts, with regard to the Danish settlement in Tarangapadi (Tranquebar) to show that the interaction between the Tamils and the Danish Protestant missionaries was on an equal footing, without taking into account the colonial context, where the general Danish high-handedness towards the locals was quite glaring - Cf. Heike Liebau. 'Country Priests, Catechists and Schoolmasters as Cultural, Religious and Social Middlemen in the context of Tranquebar Mission' (in) Frykenberg/ A.Low. eds. *Christians and Missionaries in India: Cross-cultural Communication since 1500, with special reference to caste, conversion and colonialism.* London, 2003, pp. 70-92; J.B.P.More. *Muslim Identity, Print Culture and the Dravidian Factor in Tamilnadu,* Hyderabad, 2004, pp.78-79.

PRETERNATURAL DESCRIPTIONS OF ANIMAL BEHAVIOUR IN ANCIENT TAMIL LITERATURE

K. G. SHESHADRI

INTRODUCTION

Animals and birds live a life in the forest with complex behaviours that have astounded ancient men from immemorial times. They observed these behaviours and recorded them in the ancient literature that allows us to thus appreciate their observation skills. Even more surprising is the strange preternatural behaviour of animals in presence of beings embodying supernatural power like sages. The descriptions of these behaviour of animals and birds gives a deep insight to modern biologists to investigate these observations. Birds and animals have actions attributed to them which belong to world of fantasy.

PRETERNATURAL DESCRIPTIONS OF ANIMAL BEHAVIOUR IN VEDIC AND EPIC- PURĀṆIC TEXTS

Several hymns of Vedic texts are related to preternatural behaviour of animals and birds. The *Maṇḍūka Sūkta* of seventh *Maṇḍala* of *Ṛigveda*[1] compares chanting of the Vedas by Brahmins to the croaking of frogs in monsoon. The *Chāndogya Upaniśad*[2](IV.1-3) mentions that Geese informed King *Janaśruti Pautrāyaṇa* about the great master – Raikva with the chariot[3]. Similarly, a goose and a diving bird taught *Satyakāma Jābala* each a quarter of *brahman* (IV. 7-8). Sage *Vālmīki's Rāmāyaṇa*[3] has splendid descriptions of animal behaviour. The *Uttara Kāṇḍa* has an episode of two parrots that had listened to entire story of *Ramayana* in Sage *Vālméki's* hermitage. The *Yogavāsiṣṭha*[4] text speaks of how sage *Vasiṣṭha* had seen the aged sage (crow) *Kāka Bhūsūṇḍa*, in a tree atop the mountain *Meru* narrating the divine deeds of Lord *Rāma* to *Garuḍa* and other birds. The sage observes that in the hermitage of *Kāka Bhūsūṇḍa*, even the young ones of swans, chanted the *Sāmaveda* and other *mantras*. Sage *Vyāsa's* immortal Epic, the *Mahābhārata*[5] is no less in enlisting such ancient instances of preternatural behaviour. In the episode of burning *Khāṇḍavavana* in *Ādi Parva* an astounding feature of the Epic is that birds and animals are believed to recite the Vedas. This view has been echoed since Vedic times. The story of bird *Jarita* and her four sons who prayed to the Fire God citing the Vedic chants and were mercifully left

unscathed is narrated (*A$di Parva Kha$n@dava Daha Parva*. (CCXXXI.15-17). Similarly the *Ma$rkan@d@eya Pura$n@a*[6] (I.21-22) has several stories indicating the knowledge of beasts and birds. It mentions about the four sons named *Pin) ga$ks@a, Vibodha, Suputra and Sumukha* of a great bird *Drona* who were well versed in the Vedas and dwelled in the Vindhya Mountains. The *Skanda Pura$n@a*[7] [IV.I. 3.34 -75] gives an excellent description of preternatural behaviour of animals in the spiritual influence of hermitage of Sage *Agastya*. The *Bhu$dhara* does not dig up earth unlike other places restraining itself as entire *Ka$s%i* is full of *Lin (gas*. The fawn of deer has pushed out cubs of tiger and it is sucking udder of tigers with foams coming out of its mouth while tail continues wagging. The elephants having become fearless scratches the lion with his trunk. The serpent rubs its neck against neck of peacock. Peacocks do not utter the *Keka* sound lest it disturb the sage's meditation.

PRETERNATURAL DESCRIPTIONS OF ANIMAL BEHAVIOUR IN TAMIL TEXTS

Sangam literature is rich in description of animals and birds. It is also full of descriptions of preternatural animal and bird behaviour. Of the eight Tamil anthologies, the *Kuruntokai*[8] is rich in such descriptions. In *Kuruntokai* (278), *Peri Sathanar* describes a male monkey that shakes off ripe sweet mango fruits for the female monkey holding its children and trying to catch them. Elsewhere, male monkeys are described to be learning fragrant segmented large jackfruits. The *Kalitokkai*[9] (v.11) says that since there are no shades of leaves, the buck gives his shadow to the doe which is siffereing in hot sun. In order to allay heat, the male pigeon embraces its mate. The *Pattinappa#lai*[10] refers to pebble eating doves in the city (60). In the same text, there is a mention of bluff bull elephants playing with cows (258), the rough horned stag romps with the hind (252). *Mullaipa$ttu*[11] (105) speaks of the buck with twisted horn bounding with timid doe. *Kurunchipa$ttu*[12] (165), another Tamil text mentions that male bees waited in dalliance on its loving mate whose hum was like strumming *Palaiyazh*. Even more interesting preternatural behaviour of animals and birds is mentioned in the *Perumpanarrupadai*[13] *of Uritiran Kannanar*. The text says that many legged bees take the (*Kurun~chi* mode) for humming of their kind (200).

The short legged hog fattened on rice flour and confined in a pit to prevent its mating with hairy sow (367). Koels can insinuate itself the striped flowers. In the text (498-500), it says sages bent upon worship of fire performed sacrifices with firewood brought by elephants. The *Jeevakachintamani*[14] of *Tirutakkathevar*, a Jain text also has strange preternatural descriptions of animals. In (v. 49), it says that peacocks shout in joy thinking limitless noise made by people and koels being

sad like women who are distressed. In (v. 1187-88), it mentions that buck covers the doe by its shadow to avoid its mate suffering in hot sun. The *Perumpa$n@a$rrupad@ai* (59-62) describes a kingfisher seeking prey that flies off with a lost pendant and sits on a Yupa post. The author also mentions that in the city of Kanchi, pregnant monkeys seize the ghee mixed rice intended for elephants (457-460). The *Sirupa$n@a$rrupad@ai*[15] of *Natthatthanar*, mentions that in the city of Chola king, bees amative wave their wings and chant sweet tune '*kamaram*' with their dear mates (97-98). At the *Korkai* port, monkey pets wear upon their breasts bright ornaments and fill saw edge oyster shells with pearls (81-86). *Nakkirrar*'s description of *Tiruparankunram* in the work '*Tirumurugattrupadai*[16], mentions that swarms of bright winged bees sleep at night in lotus blooms that grow on thorny stalks and wake at dawn and buzz around honey scented *Neithal* blooms (111-113). *Sethalai Sathanar* in his epic '*Manimekalai*[17], also has rich descriptions of preternatural behaviour of animals and birds. It mentions that bees simulate sounds of flute while their fledgelings chime like strings of a lute with monkeys (4.5). Elsewhere a male monkey was swinging its mate seated on a bejeweled swing used by girls (19.71-72). *Nattrinai*[18] (304) describes parrots flocking to eat delicate millet grain growing on long stalks and call out to each other with cries that sound like windblown horns. There exist also several preter-natural behaviour of animals, birds and insects associated with temple legends. Traditions in Tamil Nadu speak that *Tiruverumbiyur* in Trichirappalli is a city of holy ants where they poured sugarcane juice on the *Lingam* image. In *Tirupperumanallur*, snakes are said to have put *Bilva* leaves on Lord Shiva. Elephants in Chola kingdom are said to bathe the *Shivalinga* daily at *Chandrateertha* close to *Tiruvanaikaval*. At the same place, legend speaks of a spider that built a nest around the Linga to guard it from dry leaves and was reborn as *Senkanan*.

CONCLUSIONS

Ancient Tamil literature is rich in the descriptions of the vivid behaviour of animals, birds and insects that modern biologists researching animal behaviour owe much to these observations. Some of these behaviour patterns may be on an earthly nature while some are spiritually inclined. However these types of behaviour have their own significance. They portray the emotions difficulties and other preternatural behaviour of animals and birds that are on similar lines as that of humans. Animal behaviour experts need to correlate modern observations of such preternatural behaviour with those mentioned in these ancient texts that will reveal to us a whole new idea of strange animal behaviour. Still further research into the several Thevara hymns, other Tamil texts with their commentaries and poems may further open a whole new glimpse into the preternatural behaviour of animals and birds that have not yet been studied.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank the Secretary, Mythic Society, Bangalore and Librarian, Sahitya Academy, Bangalore for providing the necessary references.

NOTES

1. Arya, Ravi Prakash, Joshi, K. L., *Ṛigveda Saṁhitā,* With English translation according to H. H. Wilson and Sāyaṇācārya Bhāṣyā, Vols. I-IV, Parimal Publications, New Delhi, 2005.
2. Joshi, K. L., Bimali, O. N., Trivedi, B. (eds.), *112 Upaniśads,* With Sanskrit text and English translation, Vols. I-II, Parimal Publications, New Delhi, 2004.
3. Mudholakara, Srinivasa Katti (ed.), *Śrimad Vālmīki Rāmāyaṇam,* With commentaries-Tilaka of Rāma, Rāmāyaṇa Śiromaṇi of Śivasahāya and Bhūṣaṇa of Govindarāja, Parimal Publications, New Delhi, 1991.
4. Aiyar, K. Narayanaswamy, *Laghu Yoga Vasishta*, Vista International Publishing House, Delhi, 2006.
5. *Śrimat Mahābhārata,* With commentary of Caturdhara Nīlakaṇṭha Tīkā, Nāmānukramaṇikā and notes by Mishra, Mandan, Vols. I-IX, Nag Publishers, New Delhi, 1988, Vols. I-IX, numbers in *Slokas* indicate the *Parva, adhyāya* and *śloka.*
6. Dutt, M. N., *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, With English translation, Parimal Publications, New Delhi, 2005.
7. Bhatt, G. P., *Skanda Purāṇam,* With English translation, 20 Vols, Motilal Banarsidas Publishers, New Delhi, 1993.
8. Pillai, Dr. M. Shanmugham, Ludden, David E., *Kuruntokai- Anthology of love poetry*, Koodal Publishers, Madurai, 1976.
9. *Kallitokkai with commentary of Naccinarkkiniyar*, TSS edition, Mdras, 1949.
10. Chellaiah, J. V., *Pattupattu- Ten Tamil Idylls*, Tamil University, Thanjavur, 1985, Pattinapalai, p.29-51.
11. *Ibid., Mullaipattu*, p. 87-94.
12. *Ibid., Kuruchipattu,* p. 200-217.
13. *Ibid., Perumpanarrupadai*, p.97-135.
14. Vijayalakshmy, R., *Study of Jeevakachintamani*, L.D. series 82, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, May 1981.
15. Chellaiah, J. V., *Ibid., Sirupannattrupadai*, p. 145-163.
16. Chellaiah, J. V., *Ibid., Tirumurugattrupadai*, p.331-361.
17. Nandakumar, Dr. Prema., *Manimekhalai*, Tamil University, Thanjavur, October 1989.
18. Subrahmaniam, A. V., *Narrinai – An anthology of Amour*, Dept. of Tamil Development Culture, Govt. of Tamil Nadu, 1989.

BASIC COLOUR TERMS AND CULTURAL DISTINCTIVENESS : A CASE STUDY OF TAMIL

S.MANOHARAN

Colour terms are one among the universal traits of a language and the society. All the languages of the world have colour terms for different colours. Of course, the number of colours so identified by different communities and the values attached to each such colours so identified are not uniform and are culture specific. All natural objects have a particular shape, size and subjective quality of their own, that have been identified by different societies differently according to their experiences and logical reasoning. So much so, all natural objects have a colour of their own, distinguishing and contrasting with each other. All the colour categories identified by human beings are though manifested in the natural objects that a society has come across in their ecological environment, not all the colours are culturally significant. The colours which have cultural significance and attained social importance alone have to be considered as basic colours of the society. Thus, different colours can be identified with different concrete objects and none of them is imaginary and abstract. But in a specific culture, the society identify only such colours as basic colours which have been incorporated into their way of life and belief system that partly define their culture. More distinctively, the basic colours form one of the subject matters of the cultural domain of the society as the basic colours so identified and termed and the values attached to them are culture specific.

The physical anthropologists try to identify the societies based on the colour of the skin, hair and eyes and try to classify them into different racial groups or affiliated groups. A total of 27 different colours, though are identified among the human population of the world, the entire colours so identified are classified under the following four major categories: white, black, brown and yellow. The following three colours: red, green and blue are though have been accepted as basic universal colours, their studies on colour blindness are only for red and green. But, colour

blindness being a genetic disorder and an individual characteristic of a human being, the society as a whole cannot be grouped for this character or trait and they discuss only the frequency of such colour blindness found among the individuals of a social group whether it is for red or green.

For a social anthropologist and a linguist, the basic colour terms and their meaning can form one of an important subject matters of the ethnological and cognitive studies. As different societies have different values for different colours, the study on colour terms can highlight the cultural distinctiveness of the particular society.

Language, being the vehicle of culture, functions not simply as a device for reporting the experiences of the society, but also, and more significantly, as a way of defining experience of the speaker. So, the central idea of scholars like Sapir and Boas was that language is a guide to social reality (Hoijer, 1962). Language is not an isolated communicative medium but interdependent of the cultural and social structures of the speech group. Studies on the worldviews of the people and society try to understand the society through explicitly known meanings of the words and grammatical categories, the implicit logics in employing and classifying such words and grammatical categories. So, in ethno-semantic and cognitive studies, language is understood not as the way how it reports the experience and expertise of the society, but try to understand the way, how it reports the experience and expertise of the society and try to understand the way, how it defines the same in their communicative medium.

"Colour is a physical phenomenon which exists in Nature, perhaps independent of man" (Mahapatra, 1991:39). These colours which are different in shades though are independent of man, they have been identified and have been incorporated into the culture, not merely as colours representing particular shades, but in combination with associated meanings and contents which differs from community to community. This particular aspect of the society forms part of the cultural domain. Different communities have identified different set of colours. Berlin and Kay have analysed the colour terms for 98 languages of the world belonging to different language families and they could identify "a set of eleven universal colour categories, which may or may not be all present in a given languages" (Leech, 1974:32). The eleven universal colour categories are : white, black, red, green, yellow, blue, brown, purple, pink, orange and grey. Tamil language

according to them is having a set of the following six different colours : white, black, red, green, yellow and blue (Leech, ibid:235). Indian languages have a set of colours ranging from two (Kuvi Kandh) to eight (Pawi, Mikir, Konyak) (Shree Krishan, 1991:28-32). But majority of the Indian languages of Indo-Aryan origin have a set of six colours (Shree Krishan, ibid:27). The data for the Tamil language collected by Berlin and Kay is from the work of P.M.Gardner (1966) and the data as it is referred by them are: *vel@l@ai* 'white', *kaṟuppu* (~*kaṟuppu*) 'black', *civappu* (~*cikappu*) 'red', *paccai* 'green', *mañcal@* 'yellow' and *ni#lam* 'blue'. As Gardner's data is from secondary source and restricted to a particular spoken variety, it did not cover properly for the Tamil language as a whole.

The colour terms can be of either basic which do not presuppose any underlying object or derived which are referential to particular objects bearing that colour (Mahapatra, 1991:42). In historical perspective, the basic colours form the core of the colour domain while the derived colours are not only a reference to the colours so identified after the objects but also are the extension of the colour domain. When colours like *vel@l@ai* 'white' and *kaṟuppu* 'black' are basic colours in Tamil, colour terms like *ro#ca#ppu niṟam* 'rose colour' and *a#rañcu niṟam* 'orange colour' are derived colours from the objects rose and orange respectively. While the basic colour terms are used to refer the colour of the objects, the derived colour terms are referential terms of the objects themselves and the colour terms are derived from the name of that objects bearing such colours. Further, the basic colour terms apart from the meaning of the particular colour meant by it carries wide range of extended meaning that the society have attached to that particular colour term reflecting their cultural complex to be identified in their worldview and cognition. The colour term *vel@l@ai* 'white' in Tamil does not mean only white colour, but carries a range of extended meaning like pure, good, bright, etc., and *kaṟuppu* does not mean only black colour but carries a range of extended meaning like dark, evil spirit etc. Further, when the basic colours have more than one word to mean a particular colour based on the values attached to it, the derived colours have only one particular word to represent each such colour as they are derived from particular objects.

The present study is based on the data given for Tamil language in the Dravidian Etymological Dictionary (DED) and the Dravidian Etymological Dictionary Supplement (DEDS) prepared and published by Burrow and Emeneau

in the years 1961 and 1968 respectively. The different colour terms and their extended meaning have been taken for each colour terms from the DED and DEDS. The words given in the Tamil Lexicon (Vaiyapuri Pillai: 1924 – 1936: Six Volumes & Supplement) published by the University of Madras are also taken into account the cultural association of each colour and the belief system both classical and modern periods have been given in detail. Further, the use of the words meant for different colours in different grammatical categories are given as further supportive evidence in deciding the basic colour terms for Tamil language and Tamil society. The data collected from DED and DEDS are given in Appendix I and the words collected from the Tamil Lexicon are given in Appendix II. The Indo-Aryan word for blue is given in Appendix III.

Tamil, one of the Classical Languages of the world is spoken by the Tamil society. Tamil is one of the major Dravidian languages mainly spoken in the State of Tamil Nadu and the Union Territory of Pondicherry in southern India. According to 2001 Census (2007:12), it is spoken by 60,793,814 persons who constitute 5.91 per cent of the Indian population. Its literary and cultural traditions go back to third century B.C. and are indigenous to the Tamil society. It is one among the eight classical languages of the world.

There are as many as ten words that are having the meaning colour. But all the words not only mean colour but also mean beauty, form, shape, body, brightness, light and dye. So, colour itself is not an independent entry but always associated with shape, form and light or brightness. Various entries found in DED, DEDS and Tamil Lexicon could list the following eight colours for Tamil language: white, black, blue, red, saffron, green, yellow and brown or grey. White is associated with purity, cleanliness, brightness, holiness, goodness, clarity, light, silver and planet Venus (DED 2742, 2825, 4395, 4524). Black is associated with darkness, cloudiness, iron, charcoal, dirt, stain, demon and ink (DED 1073(a), 1073 (c), 1175, 2102, 3918, 4187). Red is associated with blood, red ochre, saffron, person of red or brown complexion, copper, gold, red-earth (DED 1249, 1489, 1607, 2282, 2686, 3584). Green is associated with greenness, greenish yellow, freshness, coolness, youth and beauty (DED 423, 3057, 3161 and DEDS 3161). Yellow is associated with green, greenish yellow, greenness, golden colour, turmeric, ripeness and becoming pale (DED 3161, 3299, 3535, 3786). Further, yellow is associated with turmeric root, the most auspicious thing of the Tamil people, the value of it is so

much so that a piece of turmeric root can be a tāli 'marriage badge'. Blue is associated with rust, sorrow, stain and defect (DED 2747 – c.f.black). Brown not only represents tawny colour but also means person of red or brown complexion, brightness and light (c.f.red). Apart from these, one could get entries like kāvi 'red ochre, light yellowish-brown, blue nelumbe and *kapila niṟam* 'tawny brown colour, whitish-brown' in the Tamil Lexicon. Each colour terms has got its own social value either good or bad. It can be reaffirmed that colour terms not only represent particular shades, but the shades are again characterized by the values attached to them by the society through the extended meaning. The classification of colours by the society by giving different values to each colour is the mental phenomena of the society more precisely the ethnic identity or cultural distinctiveness.

In the Following passages, the cultural part of the different colours are discussed with both of the classical period that which have been used in the ancient and old literature and modern or the contemporary usages of the folks.

White (Classical)

The temple of Śiva is known as *Veḷḷi ampalam* or 'the silver shrine' (Kanakasabhai, 1904:13). Amongst the lower classes, the women wore bracelets made of the conch shell and a necklace made of white and blue beads (Kanakasabhai, ibid:119). The dead were covered with a white sheet of cloth and placed in a stretcher like bier (Sastri, 1972: 60). *Balarāma* is a white complexioned God comparable to milk and conch (Sastri, ibid: 67-c.f. DED 4395). Of *Śiva* we learn that, He rides on a white bull and has a bull banner as well (Sastri, ibid: 70). A married woman should not wear white cloth (Aiyangar, 1914:3).

White (Folk view)

Village deities like *Ayyaṉār, Maturai Vīraṉ* and *Muṉīsvaraṉ* ride on white horses. White colour objects are not to be given to outsiders after sunset. So, after sunset, things like salt, lime and rupee (*veḷḷi*[3] 'white metal-silver coin was the rupee) are not supposed to be given to others. Otherwise, Lakshmi 'goddess of wealth' will go away from the house. The guests are not to be served with the curry prepared out of white colour hen or cock. The favourite flower for Lord Ganesh is the flower of the white variety of *erukku* plant (*Calotropis gigantean*). The favourite flower for Lord Siva is the flower of the *tumpai* plant (*Leucas/ L.aspera*) which is also of white in colour. Widows have to wear white colour

saree. The dead body is wrapped in white cloth before taking to burial-ground. A person of clear mind and of helpful nature is *veḷḷai uḷḷam koṇṭavaṉ* 'one who has got white heart or mind'.

Black (Classical)

The stature of *Tirumāl* (Viṣṇu) is tall. His complexion is like that of the waterladen cloud or the deep sea (Sastri, 1972:66). *Kāma* (cubid or Aniruddha) and *Sāma* (Samba) were sons of *Viṣṇu.* Both are dark complexioned (Sastri, ibid, 67). After conception, the girls smeared seseamum mixed in ghee on the front of their houses to ward off evil spirits (Sastri, ibid:43). *Māyōṉ* (the black god) is the forest god (Iyengar, 1929:82-c.f.DED 3918). In Tamil, *Cupattirai* means 'black cow' (Tamil Lexicon Vol.3:1517) and this word may be derived from the word subadhra 'name of the sister of Lord Krishna' and has to be viewed as a black complexioned woman like that of Krishna.

Black (Folk view)

Both male and female deities like *Muṉīsvaraṉ, Karuppasāmi, Kāḷi* and *Māriyammaṉ* are black complexioned. Even Lord *Śivā* and his consort *Pārvati* are black complexioned. Black also represents evil spirits and demons. If a person is affected due to blackmagic, it is *karuppu kōḷāru,* i.e. due to the effect of *karuppu* (black spirit) 'the bad spirit'. *Iruḷ* 'dark' and *karuppu* 'black' are synonymous. So village deities are named after them. *Iruḷappaṉ* or *Iruḷappa cāmi* 'dark god' and *Karuppaṇaṉ* or *Karuppa cāmi* 'black god' are village deities worshipped by rural folk. Black sheep or goat or a black cock is preferred to offer to these deities. A black dot is put on the chin of a child to way ward from evil eyes. Black ink-paste is supposed to be used by a black-magic person in his activities. The priests of the watch-man deities like *Māṭaṉ, Karuppa cāmi* and *Muṉīsvaraṉ* are adorned with black attires during worships. The person who wants to visit *Ayyappaṉ* temple wears black colour uniform. While carrying food outside of the home to far away places, two or three black charcoal pieces are kept with the eatables to escape from evil spirits. Girls have to wear an iron ring to protect them from evil spirits. Girls keep a knife in their hand to protect them from evil spirits, while in seclusion. Though, the marriage badge *tāli* is kept in an yellow thread many non-Brahmanical communities like the *Koṟavar* and the *Koṟacha* use black bead necklace or chain. Among some communities like the *Malai Vēḍaṉ,*

black thread (instead of yellow thread) is tied around the waist of the new born child. If a person's life is unsuccessful, it is *iruṇṭa vāḻkkai* 'darkened life' and the unaccounted money is *kaṟuppu paṇam* 'black money'. If a person is jealous of others and in the habit of saying something on others, he is *kaṟuvāyaṉ* 'black mouthed person'. It is a common belief that if a person is having a black dot on his tongue (*karuṉākku* 'black tongue'), his sayings will come true.

Blue (Classical)

Amongst the lower classes, the women wore bracelets made of the conch shell and a necklace made of white and blue beads (Kanakasabhai; 1904:119). In the front of the bride's house, a spacious and lofty shed was erected and the ceiling was covered with blue cloth (Kanakasabhai; ibid: 124). During battle men wore the anklets and a lower cotton garment with a blue waist cloth worn tight on it (Sastri, 1972:58). The blue colour was a favourite among the Tamils and their Gods and aristocrats were clothed in blue colour (Sundararajan, 1991:80).

Blue (Folk view)

Kaṇṇaṉ 'Lord Krishna' is blue complexioned. Lord Siva is *Nīlakaṇṭaṉ* 'blue throat person' after the myth of him, taking the poison which struck on his throat. Those who visit *Ayyappaṉ* temple wear blue colour uniform.

In Tamil, for blue colour, there are two words *nīlam* and *ūtā*. Of them, *ūtā* is a borrowed word from Urdu language (Tamil Lexicon, Vol. 1: 495) and *nīlam* is an Indo-Aryan word. In Tamil blue is associated with black colour (c.f. entries for blue given in Tamil Lexicon and DED 2747).

Red (Classical)

The huntsmen and hill tribes or the *Kuṟavar* worshipped the heroic god of war *Murukaṉ* and the priest tied a red thread round his waist (Kanakasabhai, 1904:229). Among the higher classes of the Tamils, the favourite deity was Śivā. He is represented as a man of fair colour with tangled locks of red hair (Kanakasabhai, ibid:231). Of Śiva, we learn that he is ruddy (Sastri, ibid: 70). The hero-stone was bathed ceremonially at regular intervals and smeared with turmeric and decorated with red flowers (Sastri, 1972: 61). *Tilaka* was worn on the forehead and its redness is compared to the flaming third eye of Durga (Sastri, ibid: 63). With fire-like red colour, with six heads and twelve arms, *Murukaṉ* travels on the

peacock (Sastri, ibid:68-c.f.DED 1607). Victorious kings wore garlands of senna or cassia flower as they considered Durga imminent in this flower (Sastri, ibid: 59). One of the consort of Lord *Murukaṉ*, *Tēvacēṉā* is rosy or fair complectioned (Zvelebil, 1980:113). *Cēyōṉ* (the red god) is the Lord of the hills (Iyengar, 1920:82). When children get herpes, their mothers take them to the potter and he paints all round the eruptions, with his stick dipped in a solution of red ochre, the figure of the imaginary beast called *yāḷi*[3], and the children get rid of the disease in a few days (Iyengar, 1929:270).

Red (Folk-view)

Girls and women (except widow) must put a red dot using vermilion on the forehead, which is considered to be auspicious. Temple walls are whitewashed and red perpendicular lines are drawn parallel to each other on the walls. This itself forms an identification marker of a place of worship. Red colour flowers are favourable flowers for mother-goddesses and Lord *Murukaṉ*. During worship, the priest wears red colour dhoti. While welcoming newly married couples into the house, red colour water is kept in a plate and the plate is circled thrice before their face and then the water is thrown away. This red colour water is either prepared by mixing vermilion in water or by mixing lime (white) and turmeric powder (yellow). Some community like the *Kōmmai Veḷḷāḷar* use red colour cloth to cover the dead body of a female member.

Saffron (Classical)

The Brahman especially the more ascetic among them were found with *tridaṇḍa, kamaṇḍalu* and saffron robes (Sastri, 1972:43). The *aṟivar* were usually ascetics who carry the *tridaṇḍa* and wear saffron robes (Sastri, ibid:96).

Saffron (Folk-view)

The ascetics and the persons who visit a temple to fulfill a vow only are supposed to wear saffron colour uniform. *Kāvi* 'saffron', in Tamil is identified with *kāvimaṇ* 'red ochre' and *cemmaṇ* 'red soil' is different. Among certain communities like the Brahman, a widow has to wear saffron colour saree.

Green (Classical)

Thirumal 'Lord Vishnu' is of green complexioned (Tamil Lexicon, Vol.IV:2391). *Vaḷḷi*, one of the consort of Lord *Murukan* is dark-green complexioned

and *Tēvacēṉā* or *Teyvāṉai*, his another consort is fair complexioned (Zvelebil, 1980:113). In the Tamil myth, *Vaḷḷi* is considered to be the daughter of Lord Vishnu. So, the genetic continuity of the skin colour is maintained in the folk view also.

Green (Folk view)

Paccaiyammaṉ 'green mother' is one of the seven sisters of the mother goddeses. So, people are named as *Paccaiyammaṉ* 'a female name' and *Paccaiyappaṉ* 'a male name'. *Rāmā*, considered to be one of the incarnation of *Viṣṇu* is of green complexion and the particular shade itself is called *rāmar paccai* 'Rama's green' in Tamil. Mango leaves (green) are used to decorate the place of worship or the place where rituals are conducted. The garland made up of *tuḷasi* 'basil' (green) is offered to *Perumāḷ* 'Lord Viṣṇu'. The leaves of the *vilvam* 'Bavel fruit tree' (green) are offered to Lord Śiva. The garland of *arukam pul* 'green grass' (green) is offered to Lord Ganesh. Tattooing is called *paccai kuttutal* as the resultant colour is green. On attaining puberty, the girl is secluded in a hut built by her maternal uncle. This hut is called *paccai kumicai* 'green hut' and is built by using green reeds or green coconut or palmyra leaves. The term *paccai* 'green' is used in the meaning cold, innocent, young, unforgettable movements, freshness and unbaked or uncooked: *paccaittaṇṇīr* 'cold water'; *paccaikkuḻantai* 'young and innocent child' ; *paccai maṇ* 'fresh or unbaked soil'; *paccai māvu* 'uncooked flour'; *paccakkaṭalai* 'undried and fresh groundnut', *paccarici* 'rice obtained from unboiled paddy', *paccilai* (*paccai+ilai*) 'herbal medicines', *pacumaippuraṭci* 'green revolution (agricultural revolution)', *paccaitturōki* 'selfish traitor' and *pacumai niṉaivukaḷ* 'unforgettable moments'.

Yellow (Classical)

The king's palace and the temple of Vishnu is called *Āṭakamāṭam* or 'the golden shrine' (Kanakasabhai, 1904:16). The hero-stone was bathed ceremonially at regular intervals and smeared with turmeric (Sastri, 1972:61). *Tirumāl* is clad in brilliant yellow silken ropes (Sastri, ibid:66).

Yellow (Folk view)

The most auspicious colour of all. Girls and women (except widow) should apply turmeric powder or paste on face and body while bathing and even when washing their faces. The marriage badge *tāli* of women is kept in an yellow thread.

On the day of purification ceremony, an yellow thread is tied around the waist of a new born child. The puberty ceremony itself is called *mañcaḷ nīrāṭṭu viḻā* 'ritual of bathing in yellow water'. During marriage rituals, an yellow thread called *kāppu* is tied around the wrist of the bride and the groom. Gods and goddesses are decorated with turmeric paste (*mañcaḷ kāppu*) and sandalwood paste (*caṉtaṇakkāppu*). After a worship, one is supposed to have a *tilak* of the sandalwood paste (yellow) and during rituals, people are welcomed with sandalwood paste. During festivals *mañcaḷ nīrāṭṭu* 'pouring of yellow water' is part of the festival.Women who visit a temple to fulfill a vow are dressed in yellow colour saree. Before the sacrifice, yellow water is sprinkled on the cock or goat to be sacrificed. If offering like money or hair to be offered at a temple at a later period the same is kept in an yellow cloth. Before wearing new cloths, turmeric paste is applied in one corner of the cloth or dress. Newly married couples are blessed by throwing turmeric stained rice on them. *Mañcaḷ pōṭutal* 'putting of turmeric' is part of the marriage ceremony. Thus, yellow colour is an important and most integrated colour in the social life of the Tamil people. It is an integral part of worships and rituals. Though *mañcaḷ* means both yellow colour and turmeric root, as the turmeric root is referred to as of red in certain expressions like *poṇṇu mañcaḷ kiḻaṅku mātri cikappāka irukkiṉṟāl* 'the bride is red like a turmeric root', originally it appears, the word *mañcaḷ* represented only the root. Later due to its usages, the word which meant the root also meant the colour of the root. Further, it seems the regular use of turmeric paste while bathing or washing the face by the girls and woman is to enhance their beauty, an attempt to change their black complexion to fair complexion atleast in appearance. After their contact with the fair complexioned Aryan population people might have been fascinated towards fair complexion, especially while choosing a bride. The word *ari* in Tamil means both yellow and green, the two colours that represent auspiciousness and prosperity respectively (c.f. DED 3161 *paca* - also).

III

The linguistic aspects and applications of the colour terms are discussed herewith. The terms denoting various colours are: *veḷḷai* 'white', *kaṟuppu* or *karuppu* 'black', *civappu* or *cikappu* 'red', *paccai* 'green', *mañcaḷ* 'yellow', *nīlam* or *ūtā* 'blue', *kāvi* 'saffron' and *kapilaniṟam* 'brown, tawny colour, grey'. In case of animal, white is *mayilai*. In the present day Tamil language the word *kapilaniṟam* is not in use. The qualitative statements are: *veṇmai* 'whiteness',

karumai or *karumai* 'blackness', *cemmai* 'redness' and *pacumai* 'greenness'. But for *mañcaḷ* and *nīlam, mai* which also means 'body, ink and ink-paste' is not added to the basic words or terms. Fading away of dark colour is *veḷuttup pōtal* 'becoming whitish'; becoming pale is *paluttuppōtal* and the resultant colour is *paluppuniram* pale or light yellow colour (<*palam* 'fruit'); becoming reddish due to overheat is *civantu pōtal* and becoming charred due to over heat or becoming dirty due to stains is *karuttuppōtal*. State of changes of things are perceived and categorised in the above mentioned ways.

If the basic terms are duplicated, the stem alternants are *veḷu veḷu enru* 'white and white', *karu karu enru* or *karu karu enru* 'black and black', *civu civu enru* 'red and red' and *paca paca enru* 'green and green'. The words *mañcaḷ* 'yellow' *nīlam* 'blue' and *kāvi* 'saffron' are not having such duplicated form. The colours can be expressed in terms of its deepness. In such expressions the stem alternant for black *karu* is prefixed and it can be prefixed only with the following three colours *karumpaccai* 'dark green', *karuñcivappu* 'dark red' and *karunīlam* 'dark blue'. The same meaning can be expressed in combination of base words, the stem alternants and the quotative particle *enru*. The expressions are:

veḷḷai veḷēr enru/ veḷēr enru 'of pure white'

kaṇṇaṅkarēr enru/ karēr enru 'of pur black'

cekkac civēl enru/ civēl enru 'of pure red'

paccappacēr enru/ pacēr enru 'of pure green'

mañca macīr enru/ macēr enru 'of pure yellow'

For the other two colour terms blue and saffron such constructions are not used. In compound words, the adjectival forms prefixed to the nouns are as follows : *veṇṇila* 'white moon' *ceññāyiru* 'red sun', *pacuntaḷir* 'green sprout' *karuṅkūntal* 'black hair'. *nīlavānam* 'blue sky', *mañcaḷ cēlai* 'yellow sari' and *kāviccaṭṭai* 'shirt of saffron colour'. All the colour terms use their respective stem alternant with the morphophonemic changes but the terms for blue, yellow and saffron are used as it is.

Persons are named after the following five colours only. Except these five colour terms, other colour terms are not used in naming a person. The terms generally are after the names of their deities.

Veḷḷaiyāṉ	'a male name'	< *veḷḷai* 'white'
Veḷḷaiyammāḷ	'a female name'	< *veḷḷai* 'white'
Karuppaṇaṉ	'a male name'	< *karuppu* 'black'
Karuppāyi	'a female name'	< *karuppu* 'black'
Civattaracaṉ	'a male name'	< *civappu* 'red'
Civattaaraci	'a female name'	< *civappu* 'red'
Paccaiyappaṉ	'a male name'	< *paccai* 'green'
Paccaiyammāḷ	'a female name'	< *paccai* 'green'
Nīlakaṇṭaṉ	'a male name'	< nīlam 'blue'
Nīlavēṇi	'a female name'	< nīlam 'blue'

IV

The derived colours are after the name of an object and the name of the objects themselves are used to denote such colours. It is not possible to have a definite list of such colours as it is increased through the passage of history depending upon the new experiences and expertise that a society undergo either in contact situations with other culture and language or technologically or ecologically. Further, different basic colours have a range of shades and these shades are distinguishable through the colours that the particular objects are found to be but collectively can be grouped under one category of the basic colour. The derived colours are mostly after one or the other animate or inanimate objects that the society comes across in its immediate environment. All such colours are after concrete objects and are not imaginary. The following derived colours are not an exhaustive list but are only some of the popular colours given as examples:

kiḷippaccai	'parrot green' < *kiḷi* 'parrot'
ilaippaccai	'leaf green' < *ilai* 'leaf'
mayil paccai	'peacock green' < *mayil* 'peacock'
rāmar paccai	'ramar green' < Rama's 'complexion'
miḷakāppaḻaṉiṟam	'red chilly colour' < *miḷakāppaḻam* 'red chillies'
centūra niṟam	'colur of *centūr*' < *centūr* 'vermilion'
tāmaraippū niṟam	'colur of lotus' < *tāmarai* 'lotus'
takkāḷi niṟam	'tomato colour' < *takkāḷi* 'tomato'
mattāppu niṟam	'colour of a lighted cracker' < *mattāppu* 'crackers'

kuṅkumappū nir̲am	'colour of saffron flowers' < *kuṅkumappū* 'saffron flowers'
arakku nir̲am	'colour of a lac' < *arakku* 'lac'
pañcu miṭṭāy nir̲am / *miṭṭāy nir̲am*	'colour of a sweet' < *pañcu miṭṭāy* 'a sweet'
māmpal̲a nir̲am	'colour of a mango fruit' < *māmpal̲am* 'mango fruit'
elumiccam pal̲a nir̲am	'lemon colour' < *elumiccai* 'lemon'
ārañcu nir̲am	'orange colour' < *ārañcu* 'orange fruit'
rōcāppū nir̲am	'rose colour' < *rōcā pū* 'rose flower'
cāmpal nir̲am	'ash colour' < *cāmpal* 'ash'
kāppikkoṭṭai nir̲am	'coffee seed colour' < *kāppikkoṭṭai* 'coffee seed'
mara nir̲am	'wood colour' <*maram* 'tree wood'
cāntaṇa nir̲am	'sandalwood colour' <*cantanam* 'sandalwood'
ceṇṭtuppū nir̲am	'shade of the flower of the *ceṇṭu* plant' < *ceṇṭuppū* 'a flower'
civantippū nir̲am	'shade of the flower of the *civan̲ti* plant' < *civan̲tippū* 'a flower'
pāca nir̲am	'moss grown due to wetness' <*pācam* 'green moss'
mā nir̲am	'colour of the tender mango leaves' <*māvilai* 'mango – leaves'
attippal̲a nir̲am	'colour of the fruit of the fig tree (Ficus glomerata)' <*atti* 'fig tree'
āmpal nir̲am	'colour of the flower of the water lily (nymphaea lotus)' <*āmpal* water – lity'
kattarippū nir̲am	'violet shade of flower of brinjal plant' <*kattari* 'brinjal'
vāṭāmalli nir̲am	'violet shade of flower of the *vāṭāmalli* plant' < *vāṭāmalli* 'a flower'
veṅkāya nir̲am	'onion colour' < *veṅkāyam* 'onion'
elan̲tappal̲a nir̲am	'after the fruit of Zizyphus'< *elan̲tappal̲am* 'Zizyptubs fruit'
taviṭṭu nir̲am	'colour of the bran' < *taviṭu* 'bran'
pākku nir̲am	'colour of the areca nut' < *pākku* 'areca – nut'
navāppāl̲a nir̲am	'colour of the rose apple' < *nāval* 'rose apple / blue-berry'

All the derived colours do not have any extended meaning having social significance and semantic classification and are not used in grammatical applications

also as the one that have been explained for the colour terms in part III of this paper. The derived colours are used by comparing the colours meant with that the colours of the objects so referred to.

V

Based on the use of the colour terms in socially approved semantic categorization and the values given to them and their applications in different grammatical categories, it is concluded that the colours found in Tamil language as have been identified and used by the Tamil society are as follows: white, black, blue, red, saffron, green, brown or grey and yellow. But among them, blue and saffron as they have been recorded in earlier literature are meant for the people of higher social status and the ascetic respectively. Originally, black included blue also in its extended meaning. So Lord Vishnu has been identified with both blue and black colours. But, the popular saying in the Indian sub-continent is that, "a bride should be fair like Sita and a bridegroom should be pleasantly dark like Rama" (Singh, 1998:81). In the Tamil tradition, *Tirumāl 'Viṣṇu'* is of black complexion like that of the water-laden cloud (Sastri, 1972:66) and is called *Māyō<u>n</u>* 'the black god' (Iyengar, 1929:82). The pleasant dark colour inherited by Rama considered to be one of the incarnation of Lord *Viṣṇu* is nothing but the Tamil *rāmar paccai* 'green colour' as that of Rama's complexion, otherwise called as *mā<u>n</u>i<u>r</u>am* 'colour of the tender sprout of the mango tree' which is neither green nor black. Later Brahmanical tradition identified black with evil spirits and demons and hence blue was introduced by borrowing the term from Sanskrit. Otherwise in Tamil language, there is no indigenous word for the term blue. The different words and usages of the term blue in Sanskrit are given in Appendix III. Thus, even the gods and goddesses originally belonging to the Tamil land were modified as blue complexioned, fair (red) complexioned and green complexioned. Even, *Kaṇṇa<u>n</u>* 'Lord Krishna' has been viewed by the Tamil people as both black complexioned and blue complexioned and Rama has been viewed as green complexioned. Though *Vaḷḷi-Muruka<u>n</u>* myth is purely of Dravidian or more precisely Tamil origin, Lord *Muruka<u>n</u>'s* consort *Vaḷḷi* is considered to be of dark-green complexion (Zvelebil, 1980:113). In the myth, *Vaḷḷi* is considered to be given birth by a gazelle and was brought up by the king of the *Ku<u>r</u>avar* tribe of the hill region. The myth has the following version; "On the mountain slope, an ascetic by the name of Sivamuni was engaged in austerities. One day a gazelle went by, and the ascetic was aroused by its lovely shape; his lascivious thoughts made the gazelle gave birth to a female

child in a ditch which was dug out by the women of the hunters' tribe when they searched for the tubers of the sweet potato (*vaḷḷi*)" (Zvelebil, 1977:227). According to the indigenous tradition, *Vaḷḷi*, who is considered to be the daughter of Vishnu should also have been viewed as black complexioned, but her dark-green complexion is the reflection of the colour of Rama. The fair complexion given to the gods and goddesses also is the direct influence of the Brahmanical tradition. The Tamil gods and goddesses who are viewed as black complexioned, later became to be viewed as blue complexioned as black became to be associated with evil spirits and demons. Still later, they became fair complexioned or as green or dark-green complexioned. In a similar way, as the red colour represented things like blood, the alternate colour saffron has been introduced. It is to be mentioned here that the colour terms coming for blue and saffron do not have such semantic extension and social values as that of the other five colours: white, black, red, green and yellow. Further, a society who are considered to be of black complexioned cannot view and express their gods and goddesses as fair complexioned, blue complexioned and green complexioned which generally will be of beyond their world-view and social reality. So, though the following eight colours are found in Tamil: white, black, blue, red, saffron, green, brown or grey and yellow; the following two colours blue and saffron are considered to be introduced into the Tamil language and society through the Brahmanical tradition introduced by the Aryan society, as an alternative terms for black and red respectively. The examples reveal that yellow is associated with green also. The colour terms yellow is after the turmeric root. The term for brown or grey has become obsolete now. So, the following four colours: white, black, red and green are considered to be the basic colours of the Tamil society.

VI

Colours, though are one of an universal trait found among all the languages of the world, the development of the culture of a particular society reveals that the colour terms also have been developed and introduced in association with the cultural development of the respective society. Berlin and Kay (1969: 22) discuss the following eight different stages in the introduction of colour terms in individual languages by its speakers in association with their cultural development through the passage of their cultural history:

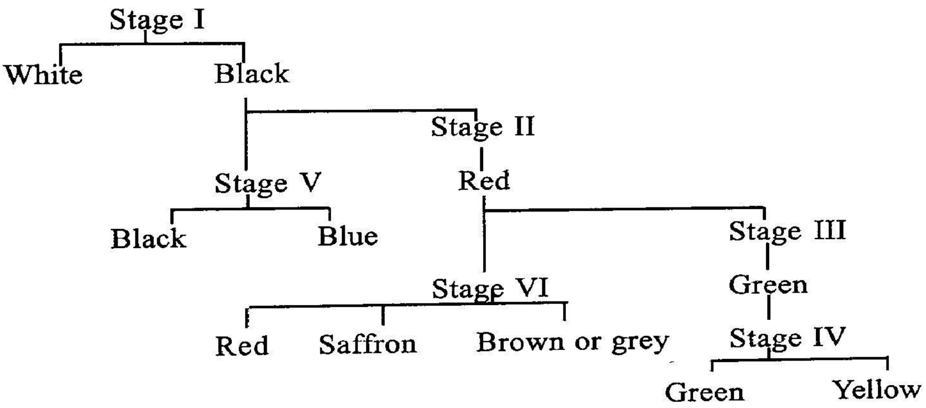
Stage I	black, white
Stage II	black, white, red

Stage	III	black, white, red, green
Stage	IV	black, white, red, yellow
Stage	V	black, white, red, green, yellow
Stage	VI	black, white, red, green, yellow, blue
Stage	VII	black, white, red, green, yellow, brown
Stage	VIII	black, white, red, green, yellow, brown, purple, pink, orange, grey

The eight different colour terms used by the Tamil society and reflected in the Tamil language may be categorized as to be belonging to different stages before attaining the final stage or the present form and usages. The colours white and black are contrastive in nature. Otherwise, it may be viewed that the application of them are stigmatized. Both of them are in binary opposition representing light: dark, pure: impure and good: bad. Light and dark are the foremost classification of any society. So, white and black are considered to belong to the first stage in the cultural evolution. Next is the hunting stage of the society in which their benevolent deities are offered blood to have a better hunt and their malevolent deities also are offered blood to passify them. Mother goddess worship not only introduced animal sacrifice but also gave importance for red colour - putting red dot as a mark of worship and blessing and offering red colour flowers. The face of the deities are viewed as ruddy and hence red became the symbol of dreadfulness. In the next stage of the cultural advancement, cultivation became essential and green became a colour representing prosperity and yellow became a colour representing auspiciousness.

The distinction between red and saffron may be considered as the distinction between atleast the followers of little and great traditions, if not the different traditions itself and the lower and the upper classes of the Tamil society. Black and blue became the symbol of little and great traditions respectively as black is avoided in the worship of deities of great tradition. Further, the dress pattern of the Tamils reveals that black and blue became the symbols of commoners and aristocrats respectively as has been evidenced from Sangam literature. The introduction and development of different colour terms in the Tamil language by the Tamil society is shown in the diagram given below:

Development of Colour Terms in Tamil Culture



APPENDIX – I

The words collected from DED and DEDS are given below with their meaning.

COLOUR – INK

DED 566	Ta.	urupu form, shape, colour.
DED 1855	Ta.	kōlam beauty, colour, form, shape, costume, attire as worn by actors, ornament.
DED 1921	Ta.	cantam beauty, colour, shape, form manners, habits.
DED 2027	Ta.	cāy brilliance, light, beauty, colour, fame, reputations; cāyam colour, tinge, tint, dye, true colour, real nature; cāyalbeauty, gracefulness, colour, likeness, resemblance, reflected image, shadow.
DED 3047	Ta.	niṟam colour, complexion, dye, tincture, quality, property, temper, nature, light, luster, fame, reputation.
DED 3475	Ta.	pukar tawny colour, brown, brightness, light, colour.
DED 4185	Ta.	meṉi body, shape, colour, beauty.
DED 4271	Ta.	vamivam form, shape, figure, beauty, complexion, colour; vaṭivu form, shape, body, beauty, fair complexion,brightness, luster.
DED 4187	Ta.	mai collyrium for the eye, ink, ink-paste, black pigment, black, blackness, darkness (c.f. entry for black). Tamil Lexicon
	Ta.	vari colour

WHITE - GREY - PURE

DED 2742 Ta tū purity, cleanliness, immaculateness, that which is pure, brightness, whiteness; tūymai, tūmai purity, cleanness, immaculateness, holiness, truth, salvation, goodness.

DED 2825 Ta. teḷi (-v-, -nt-) to become clear, limpid (as water by the settling of sediment), become white; teḷivu clarity, brightness, perspicuity, essence, water strained from cooked rice, knowledge, waking state, placidity, clearly.

DED 2984 Ta. narai grey hairs, whiteness, a white bull.

DED 4395 Ta. vāl whiteness, purity, goodness, vālitu that which is pure, that which is white, that which is good or excellent; vāliyaṉ holy person; vāliyōṉ Balarama as white in colour; vālai purity, mercury; vālmai purity, whiteness.

DED 4524 Ta. vēḷ, vēṇ white, pure, shining, bright; veḷi (-pp-, -tt-) to break (as the day), clear, whiten, become bright; veḷiccam light, lamp, clearness; veḷitu that which is white; veḷippu clearness, brightness; veḷiṟu (veḷiṟi-) to grow white, become pale; n- whiteness, paleness, light, becoming clear; veḷu (-pp-, -tt-) to become white or pale, down, become clear or manifest; veḷuvai becoming white; veḷuppu, veḷuveḷuppu whiteness, pallor, bleaching; veḷuveḷu (-pp-, -tt-) to become white, become pale; veḷḷu-veḷḷu-eṉal extreme whiteness or paleness; veḷēr-eṉal appearing white, looking pale; veḷḷar, veḷḷiyār white men, true, honest men; veḷḷi whiteness, silver, silver coin, star, planet Venus, Friday; veḷḷitu that which is plain, veḷḷ-eḷal becoming white, becoming clear, dawning of day; veḷḷaiyal white skinned person, European, albino; veṇmai whiteness. brightness; veṇ-kal quartz, white marble; viḷar (-v-, -nt-, -pp-, -tt-) to become pale, whiten; n. whiteness; viḷarppu whiteness; veḷ-viḷar, veḷḷa viḷar to become very white (as a washed cloth).

DED 3792 Ta. mañcu cloud, white cloud, fog, dew.

DEDS S253 Ta. kuruku, kuruttu whiteness; kurumai luster, brightness.

BLACK – DARK – CLOUD

DED 1073(a) Ta. karu black; karukkal darkness, twilight, cloudiness; karumai blackness; karum pon̲ iron; kari become black, charcoal, charred wood; kaṅkul darkness, night.

DED1073(c)Ta. kār, blackness, darkness, cloud, rainy season; kāri blackness, crow, Blackbull.

DED 1175 Ta. kar̲u (-pp-, -tt-) to grow black, darken, become dirty, impure; kar̲ukar̲u (-pp-, -tt-) to become very black; kar̲uppan̲ black man, a demon; kar̲uppi black woman; kar̲uppu blackness, darkness; kar̲uval black person or animal; kar̲ai spot, stain, rust, blackness, darkness.

DED 1186 Ta. kan̲r̲u (kan̲r̲i-) to be scorched, sun burnt, fade, become pale (as from exhaustion).

DED 1253 Ta. kā; blackness; kālakam blackness

DED 2102 Ta. iravu, ira, irā, rā night; iru black; iruṭṭu, iruṇmai, irumai darkness; iruḷ darkness, dark colour; iruntai, iruntu, iruntil charcoal.

DED 2990 Ta. nallam charcoal, blackness, darkness.

DED 3890 Ta. mal̲ukkam dimness, cloudiness, fading as of a colour; maṅkul cloud, fog, night, darkness; maṅkulam cloudiness.

DED 3893 Ta. mal̲ai rain, cloud, water, blackness, darkness.

DED 3918 Ta. mā black ; māmai blackness; mācu darkness, cloud; māyam blackness;

māyavan̲ viṣṇu; māyavaḷ woman of dark complexion, turkā; māyan̲ dark complexioned, viṣṇu; māyōḷ dark-colour woman, woman of dark brown colour; māyōn̲ dark colour person, viṣṇu; māl blackness, black, cloud, viṣṇu; mālai evening, night, midnight, darkness.

DED 4187 Ta. mai collyrium for the eye, ink, ink-paste, black pigment, black, blackness, darkness, dark cloud; maippu black, blackness.

DEDS 1175 Ta. kakr̲- en̲al signifying blackness

RED-BLOOD-RED OCHRE-COPPER

DED 1249 Ta. kāvi red ochre.

DED 1489 Ta. kuruti blood, red colour

DED 1607 Ta. ce-, cem-, cevv-, ceyya, cētakam, cēttu red; cekkam, cekkar, cekkal, cekil, cemmai, cey, cevvu, cevval, cevēr- eṉal; cē, cēkkai, cēku, cēkai, cēntu, cēppu, cēy, civv-eṉal, civappu, civēr- eṉal redness; ceccai id, Ixora coccinea (with scarlet blossoms); ceppal red colour (as of dawn); ceyyavaṉ ceyyaṉ, ceyyāṉ, ceyyōṉ, cēyaṉ, civappaṉ, person of red or brown complexion; ceval, cevalai, civalai ruddy person or animal; cēkil tawny – colour bull; cēt-ā tawney – colour cow; cēyttu, cēytu that which is red; cekkaccivēr-eṉal; cekka ccevēr - eṉal deep redness; cen-nāy brown colour dog.

DED 2282 Ta. cempu copper, gold, metal vessal, liquid measure.

DED 2686 Ta. tukir red coral; tuvar coral, red colour, red ochre

DED 2931 Ta. tōmpu redness, red dye.

DED 3584 Ta. pūval red colour, red earth smeared on cottages.

GREEN

DED 423 Ta. ilai leaf, petal; (-pp-, -tt-) to become green

DED 3057 Ta. īr moisture, wetness, freshness, green; īram wet, moisture, humidity, freshness, greenness, coolness.

DED 3161 Ta. paca (-pp-, -nt-) to be green, turn sallow or pale, become golden (as the sky in the evening); pacappu green colour, sallow complexion (due to lovesickness), moisture; pacalai gold colour, sallowness; pacitu that which is green; pacu green, greenish yellow, yellow; pacumai greenness, verdure, coolness, moisture, youth, newness, freshness, greenish yellow; paccai greenness, paleness (as of a maid separated from her lover), unripeness, freshness, coolness; payappu change of hue, turning sallow, gold colour; pai greenness, freshness, youth, beauty; (-pp-, -tt-) to become green; paity, paittu greenness, freshness, moisture; paimmai; paimai greenness; pāci that which is green, moss, lichen, seaweed, mouldiness; pācu greenness, verdure.

DEDS 3161 Ta. pācavar dealers in betel leaves, pācaval greenfield; pacu (pp-,-tt-) to be green, pacuppu greenness, greenish yellow.

YELLOW

DED 3161 Ta. pacu green, greenish yellow, yellow; pacumai greenness, greenish yellow; payappu gold colour (c.f. same entry under green).

DED 3299 Ta. palu (-pp-, -tt-) to ripen (as fruits, grain), grow mature, arrive at perfection (as in knowledge, piety), change colour by age, become pale or yellowish (as the body by disease); n (also paluppu) ripeness, yellowness (of fruits), leaf turned yellow with age.

DED 3535 Ta. pullai dull, yellowish colour

DED 3786 Ta. mañcaḷ turmeric, Curcuma longa, yellow colour as that of turmeric.

DEDS 3786 Ta. mañcan man of yellow complexion.

BLUE

DED 2747 Ta. turu rust, verdigris, flaw; turucu, turuci blue vitriol, spot, dirt, blemish, stain, defect, rust; turicu fault, crime, sorrow, affliction, perversity, blue vitriol.

BROWN

DED 1479 Ta. kurāl dim, tawny colour.

DED 3535 Ta. pul tawny colour.

DED 1607 Ta. ceyyavan ceyyan ceyyān ceyyōn cēyal cēyān civappan person of red or brown complexion; cen-nāy brown-colour dog (c.f. the same entry for red).

GOLD-COPPER-IRON-SILVER

DED 3475 Ta. pukar tawny colour, brown, brightness, light, colour.

DEDS Ta. pul tawny colour.

DED 700 Ta. eruvai blood, copper.

DED 2282 Ta. cempu copper, gold, metal vessal, liquid measure.

DED 3161 Ta. paca (-pp-, -nt-) to be green, turn sallow or pale, become golden (as the sky in the evening); pacalai gold colour,sallowness; pacitu that which is green; pacu green, greenish yellow, yellow; pacumai greenness, verdure, coolness, moistness, youth, newness, freshness, verdure, coolness, moisture, youth, newness, freshness, greenish yellow; payappu change of hue, turing sallow, gold colour; (c.f. green and yellow).

DED 3717 Ta. polivu brightness of countenance, beauty, splendour, gold; polam, polan gold, beauty, jewel.

DED 3732(a) Ta. pon gold, metal, wealth, ornament, beauty; ponnan one who has gold, one precious like gold; porpu beauty, decoration, abundance; porra golden, excellent.

DED 3732(b) Ta. pon iron.

DED 3780 Ta. maccam, macca-ppon, maccu piece of gold kept as a sample.

DED 1073(a) Ta. karum- pon iron.

DED 4524 Ta. veḷ, veṇ white, pure, shining, bright; veḷḷar, veḷḷiyār white men, true, honest men; veḷḷi whiteness, silver, silver coin, star, planet Venus, Friday.

Appendix – II

COLOUR TERMS GIVEN IN TAMIL LEXICON

WHITE COLOUR

aruccunam	Whiteness, an white shade
capjā	Iron-grey, as the colour of a horse <sabza (Urdu)
nanniram	White colour
nāyveḷḷai	Whitish brown, an white shade, kapilaniram
vānmai	Purity, Whiteness
veḷḷai	Whiteness, milk, butter milk, lime powder
veḷuppu	Whiteness
veḷuvai	Becoming white

BLACK COLOUR

aṭṭakkari	Jet black, dense blackness
aṭṭakkaṟuppu	Jet black
kariyavaṉ	Dark man; Viṣṇu, Saturn
kariyār	People who are of dark complexion; Deqraded people
kaṟuttavaṉ	Black or dark complexioned person
kaṟuppaṉ	Black man, A fierce demon worshipped by the lower castes
kaṟuppi	A black woman
kaṟuppu	Blackness, darkness, minor evil spirits
kiruṭṭiṇam	Blackness, Darkness; dark – blue colour, pepper
capjā	Iron-grey, as the colour of a horse <sabza (Urdu)
cupattirai	Black cow < Subadhra ‘ Sister of lord Krishna’ (Sanskrit)
pari	Blackness, darkness

RED COLOUR

arakku	Redness, vermilion
arakku cāyam	Lac dye, Colouring matter extracted from stick - lac
aruṇam	Red, dark red, bright red, colour of the dawn, Red lead
imucivappu	Artificial red dye
iḷañcivappu	Light red, pink
civappu	Ruddiness, red colour, Ruby
civappuc cantaṇam	Red sanders
centāmarai	Red lotus
cenniṟam	Redness
cenniṟpavaḷam	Coral with bright red luster
ceppal	Red, rosy colour as of dawn
cōṇam	Red colour crimson < sonagar “gold merchant” (Sanskrit)
pūñcāyam	Deep ruddy colour
maṇcivappu	Dark red

SAFFRON COLOUR

kāvi	Red colour, light yellowish or brown colour in garments consequent on frequent washing, blue nelumbo
kāvikkal	Ochre, riddle
kāvimaṇ	Red ochre, in the shape of loose earth
kāvipimittal	To acquire an yellowish-brown colour, to acquire a reddish colour

GREEN COLOUR

ari	Green, Yellow, brown, tawny brown colour, kapilaniṟam, golden colour
paccai	Green colour, greenness, Betel leaf, Lord Vishnu's complexion

BLUE COLOUR

ūtā	Blue, purple, violet < ūdā (Urdu)
nīlam	Blue azure or purple colour, Blue dye, Indigo, Black colour, Darkness, Blue nulumbo
nīlavaṇṇaṉ	Dyer
nīlavaruṇaṉ	Blue colour, blue dye
nīṉiṟam	Blue, blue-black, purple

YELLOW COLOUR

arakku mañcaḷ	Turmeric root of a deep yellow colour
ari	Green, Yellow, brown, tawny brawn colour, kapilaniṟam, golden colour
paḻuppu	Ripeness, yellowness of fruits; change of colour, 'natural colour of gold, Leaf turned yellow with age, Pink, reddish colour, light pink, as of cloth

TAWNY BROWN COLOUR, KAPILANIṞAM

ari	Green, Yellow, brown, tawny brown colour, kapilaniṟam, Golden colour
nāyveḷḷai	Whitish brown
pukar	Tawny colour, kapilaniṟam, brown, cloud colour, colour
pukār	Rain-cloud, kapilaniṟam, Duskiness, dimness
pūñcal	Brownish colour
pūñcaniṟam	Dusky or dim colour

OTHER COLOURS

potu niṟam	Complexion between fair and black as an indefinite middling colour
poṉmai	Colour of gold
maṅkaṉiṟam	Dim or dingy colour
māniṟam	Brown colour, tan colour

APPENDIX - III

The data is from Turner (1966).

7563 Skt. nīla – dark blue, dark green, black, blue substance, indigo

Pa. nīla-, nīlaka - dark blue, blue green

Pk. nīla – blue, green

7565 Skt. nīlamaṇi – sapphire

Pa. nīlamaṇi -id; Pk., nīlamaṇi id

7566 Skt. nīlavarṇa -blue;

Pa. nīlavaṇṇa blue, green.

7568 Skt. nīlī - indigo plant, indigo; Pa. nīlī - indigo; Pk- nīlī - id.

ABBREVIATIONS

DED	=	Dravidian Etymological Dictionary
DEDS	=	Dravidian Etymological Dictionary Supplement
Pa	=	Pali
Pk	=	Prakrit
Skt	=	Sanskrit
Ta	=	Tamil

NOTES

1. Aiyangar, Srinivasa M., *Tamil Studies*, New Delhi: Asian Educational Services,1914,Reprint 1986.
2. Ayengar, Srinivasa P.T., *History of the Tamils from the earliest times to 600 A.D.,* Madras: Asian Educational Services,1929,Reprint 1989.
3. Berlin, Brent and Paul Kay, *Basic Colour Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley and Los Angels: University of California Press, 1969.
4. Burrow, T. and M.B. Emeneau, *A Dravidian Etymological Dictionary*, London: Oxford University Press, 1961.

5. Burrow, T. and M.B. Emeneau, *A Dravidian Etymological Dictionary Supplement*, London: Oxford University Press, 1968.

6.Census of India 2001, Paper 1 of 2007, *India, States and Union Territories* (Table C-16), New Delhi: Office of the Registrar General, India.

7. Gardner, P.M., 1966, *Ethnoscience and Universal Domains: A Culture without Colour Categories*, Austin: Unpublished Manuscript.

8. Hoijer, Harry, 'The Sapir-Whorf Hypothesis', In Morton H. Fried (ed.) *Readings in Anthropology*, New York: Holt & Reinhalt, Fifth Edition, 1962.

9. Kanakasabhai, V., *The Tamils Eighteen Hundred Years Ago*, Reprint 1979, New Delhi: Asian Educational Services, 1904.

10.Kapp, Dieter B., "Basic Colour Terms in South Dravidian Tribal Languages", PILC *Journal of Dravidic Studies*, Vol. 11:1, pp.25-30, 2001.

11. Leech, Geoffrey, *Semantics*, England: Penguin Books,1974, Reprint 1977.

12. Mahapatra, B.P., 'The Domains of Colours: An Ethnolinguistic Study', *Indian Linguistics*, Vol.52:1-4, pp.39-50. 1991.

13. Pillai, Vaiyapuri S. (ed.), *Tamil Lexicon, Vol. I-VI and Supplementary*, Madras: University of Madras. 1924-36.

14. Sastri, Nilakanta K.A., *Sangam (Age) Literatures: its Cults and Cultures*, Madras: Swathi Publications,1972.

15. Shree Krishan, 'Colour Categories', In Shree Krishan (ed.), *Linguistic Traits Across Language Boundaries,* Calcutta: Anthropological Survey of India, pp.25-33, 1990.

16. Singh, K.S., "The People of India : Diversities and Linkages", In D. Balasubramanian and N. Appaji Rao (eds.), *The Indian Human Heritage*, Hyderabad: University Press (India) Limited, pp.78-86.

17. Sundararajan, S., *Ancient Tamil Country – Its Social and Economic Structure*, New Delhi: Navrang,1991.

18. Turner, R.L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London: Oxford University Press, 1966.

19. Zvelebil, K.V., 'Vaḷḷi and Murugan – A Dravidian myth', *Indo-Iranian Journal*, Vol.19, pp.227-246, 1977.

20. Zvelebli, K.V., 'The Vaḷḷi – Murugan Myth – Its Developments', *Indo-Iranian Journal*, Vol.22, pp.113-135, 1980.

PRESENTATION OF SOUTH INDIAN MUSIC CONCERTS –A STUDY

M.A. BHAGIRATHI

HARINI NAGARAJAN

Introduction

Performing arts like music, dance and drama represent the culture and civilization of the society. After learning any art, individuals want to present the same to the public. Similar is the case with music. After learning it and after attaining a particular standard, individuals generally present the same to the public. The type of presentations made by the individuals varies from art form to art form. The public performance made by South Indian classical dancers were known as "Bharathanātyam performances". Similarly we use the terms "Odissy performance", "kathakali performance" etc., for the respective dances.

Public performances are given by South Indian musicians. They include genres like classical, devotional and folk. All these performances are generally termed as "Kacheris" or "Concerts". "Kacheri", is an Urdu word, though commonly used to refer to South Indian music concerts. Concerts are also referred to as "Vinigaigal" in pure Tamil. In this paper an attempt is made to highlight the important points to taken into account while presenting a concert. They include the origin, the importance of concerts, the role of performers, ethics to be followed by them, their relationship with the listeners and how they should plan their concerts.

Origin of concerts

Performing publicly has been in existence from time immemorial. But, when the South Indian musicians started presenting concerts, is a question which remains unanswered till date. When kings ruled the country the concerts were performed in their presence. But it is not known as to how they performed in those days and what pattern was followed. It is also not known as to what types of accompanying instruments were used in those days. This is because we have not recorded historical happenings in a scientific manner.

Professor Sāmbamūrthi in his book "The great musicians" mentions for the first time about public performance of South Indian music concerts. He has

written about the concert performance of Mahāvaidyanātha Aiyyar, which took place during the 19th century in a Chennai sabhā (known as Madras in those days). There he mentions that Mahāvaidyanāthar was the first musician to give concert in a sabha for which tickets were sold. He also mentions that Vaidyanātha Aiyyar sang for a packed hall. Prior to his writings there is absolutely no evidence of a public performance of South Indian music other than those performed in palaces, in the presence of kings. As far as performances in the palaces are concerned except for the names of the artists, available in the official gazettes of the palaces, no other information is available.

Importance of concerts

Though not much information can be gathered about public performances in South Indian music, there is an upward swing in the presentation of South Indian music concerts in the present music scenario. Musicians perform in venues like sabhās and temples and also perform during marriages and other social and political functions. Hence, concerts have come to occupy a very important place in South Indian music.

Concerts and Performers

In South Indian music concerts there is a principal performer who may be a vocalist (singer) or an instrumentalist (performers on instruments like Vīna, Gōtuvādyam, Flute or Jalatarangam) performing to the accompaniment of a Violin and a Mridangam. Sometimes more rhythmical accompaniments like Kañjira, Ghatam, Mōrsing and Dōlak are used.

Vocal concert or Pāttukkachēri is a concert where human beings present concerts using their voice. Instrumental concert or Vādya kachēri is a concert of instrumental music. It may be remembered here that there are no separate compositions for instrumental music in South Indian music and the instrumentalists play only those pieces composed for vocal music. It is left to the imagination of the audience to know the composition played by the instrumentalists. There are many professional musicians who present both vocal and instrumental concerts for the rasikās.

Professional musicians and ethics

Professional musicians are the custodians of the art and hold aloft the banner of music. They will not do anything which will tend to lower the prestige of the divine art. Every performer strives to give his best to the audience. In western music, the performers in an orchestra follow implicitly the directions of

the Conductor. In an Indian concert, the Principal or the leading performer plans and presents the concert. The Principal artist and the accompanists together strive to give their best in an Indian concert.

Performer and the public

A performer's motto ought to be 'maximum music with minimum effort and maximum musical effect with minimum strain." He or she should not feel exhausted or fatigued at the end of a concert. He must put on a smile and acknowledge in a graceful manner the encomiums showered upon him by the admiring rasikās. Singing or playing ought to be free and effortless. This does not mean that a performer should sing in a light-hearted and easy-going manner. Gestures which result in physical strain should be scrupulously avoided. The performer should never look serious and should concentrate on the pitch (Śruti) and sing with earnestness and attention. He or she should sing in a calm and sustained manner and not hurry through the programme. The performer should please the listeners to the best of his ability.

A successful performer is one who goes to the concert hall well prepared with a definite plan of what is to be presented. The performer should perform in such a way that he or she should create interest in the music performed. He or she should concentrate on creating the requisite musical atmosphere and establish contact with the audience. The sequence of the items, and also their varied and representative character, are important factors which contribute to the success of a concert. A successful performer not only pleases the general audience but also pleases the more initiated amongst them. Let us now make an attempt to see how best the concert can be presented in south Indian music.

How to plan a concert

A performer must be deeply conscious of his strengths as well as his weaknesses. His performances must be such that the audience should leave the concert hall with the best of impressions. The memory of the concert should linger long in their minds. The concert should be finished just at the moment when the audience would have preferred to stay on for some time longer and listen. He should not give the audience an opportunity to know his deficiencies, like lack of manōdharma or weakness in laya.

Presentation of the concert

One has to present only pieces which one has thoroughly mastered and which one can render in an accurate, polished and artistic manner. Insufficiently

practiced pieces should not be performed. Pieces which are not suitable to one's voice should not be performed. If a musician is asked to render pieces which he does not know, he must evade attempting such pieces in a tactful manner. It is said that the legendry M.S.Subbulakshmi used to practice each song at least hundred times before presenting the same in a concert. This is evident in the recording of MS, where one can vouch for the fact that even at the minutest point she sings in alignment with śruthi.

Presentation of ragĀ ĀlĀpana

The performer should attempt ālāpaṉa only for those ragas which are familiar to him. Rāga ālāpaṉas preceding kritis should not be unduly long. They should be short, crisp and relevant. The performer should reserve his talents for the ālāpaṉa and apply the same for the main raga chosen for the day. Each and every kriti need not be preceded by an ālāpaṉa of its rāga. This will result in monotony. The performer can profitably preface the pieces in rare and difficult ragas with short ālāpanas revealing the melodic beauties and contours of those rāgas. It is better to announce the name of the rāga and perform, especially when rare rāgas are taken up. This will help the listener concentrate on the âlâpaṉa done, instead of doing a guessing game about the name of the rāga.

Presentation of Kalpana svara

One need not sing *kalpana svaras* for each and every piece. There are places in some kritis which definitely invite performers to sing *kalpana svaras*. While singing *kalpana svaras*, repetition of the same sets or arrangements should be avoided. Attempting *kalpana svaras* at two different places in the same song will reveal the prowess of the performer. *Kalpana svaras* attempted for rare and difficult ragas and for intricate eduppus in kritis add liveliness to a concert. Such attempts reveal the musician's scholarship and his knowledge about the technicalities involved. They raise the tone and academic level of a concert. As a rule, *niraval* and *kalpana svaras* should be avoided for kritis in *chauka kāla*. *Kalpana svaras* in *madhyama kāla* are more pleasing than those in *chauka kāla*. A few one-*āvarta* or half *āvarta chauka kāla kalpana svaras* can be sung only as a prelude to the *madhyama kāla svaras* to be subsequently sung. *Kalpana svaras* involving *gati bhēdas* add to the listening pleasure of the *rasikas*.

Presentation of Musical forms

It is highly desirable that the items rendered by a musician in a concert should include selections from songs of great composers like the Aruṇācala kavi,

Mārimuthāpillai, Muthuthāndavar, Tyāgarāja Svāmi, Muttusvāmi Dīkshitar, Syāma Sāstri,and contemporary composers like M.M.Dandapāni Dēsigar and Pāpanasam Shivan. The pieces chosen should reflect as many styles as possible.

Pieces in different *tālas* should also figure in the programme. It will be a dreadful monotony if all the pieces sung in the first half of a concert are in the *Ādi tāla*. What a change of *rāga* is to the violinist, the change of *tāla* is to the drummer. Pieces which are noted for their high musical value and pieces bristling with technical beauties should be preferred to ordinary pieces. After the rendition of rāgam, tānam and pallavi-RTP, it is desirable that a *rāgamālika, padam, jāvali, tillānā, ūlōka, padya,* viruttam, bhajan, selections from *Tiruppugal*, a few patriotic songs and songs of contemporary interest are sung. A couple of pieces in the *madhyama sruti* towards the close will provide a welcome variety, like *Kāvadi Chindu*. The concert should be concluded with a mangaḷam and with a brief *ālāpana* in rāgas like *Madhyamāvati*. Great vocalists like D.K.Pattammāl, M.M.Dandapāni Dēsigar and Sīrgāzhi Gōvindarājan used to end the concert with the Bhārathiyār's composition "Vāzhiya Senthamizh Vāzhga Natramizhar".

It is essential that the principal performer should know the meaning of all the songs sung by him. It is only then that he will be able to pronounce the sāhitya syllables correctly and sing with *bhāva* and expression on his face. He should not lisp or swallow the words. He should be ably supported by his accompanists.

The South Indian Music Concert - Sequence of Items:

1. **Presentation of Pannisai concert**

   In these concerts the Ōduva mūrtis are the main vocalists. They present the compositions from the *Panniru Tirumurai* in the correct sequence. The Ōduva mūrtis never sing *raga ālāpanas or kalpana svaras*. They sing viruttams for compositions like *Thiruththāndagam*. They never sing *Thēvārams* after *Thiruvāsagams*. They have accompaniments like Tamburā for sruti, violin, mridangam, and ghatam. They usually have the tāḷam in their hands as accompaniment. Such concerts are unique to Tamil Nadu. The Tamil Isai sangam, Rājā Annāmalai mandaram, Chennai, has been presenting such Tamil Isai concerts from 1943 and many stalwarts like Thiruthani Svāminātha ōduvar, Sīrkāzhi Thirugñāna Sambanda ōduvar have decorated the stage.

2. Presentation of classical music concerts:

In the South Indian music concert the first item presented is generally a *varṇam*. The *varṇams* presented are mostly *tāṉa varṇams* like "*Anai mā muganē*", in Hamsadhvani rāgam set to *āti thalam*. The *varṇams* composed either in *ādi tāḷa* or in *ata tāḷa* are presented. The *pūrvāṅgam* or the first part of the *varṇams* is sung in the slow tempo first followed by presentation in double the tempo in which it was already presented. Sometimes the performers sing the pūrvānga or the first half of the *varṇam* only in the slow tempo and sing the *uttarānga* or the second half of the *varṇam* in the speed which is double the tempo of the pace in which the *pūrvānga* is presented. In that case the *uttarānga* is sung in *oru kalai* reckoning of the *tāḷa*. Otherwise both *Pūrvānga* as well as the *uttarānga* of the *varṇam* are sung in both slow pace and fast tempo with the same reckoning of the *tāḷam*. Even in thematic a concert, which has themes like compositions of a particular composer, if the composer has composed a *varṇam* then that *varṇam*, is sung as a first piece of the concert. It is said that singing the second speed in *varṇams* creates the right concert atmosphere.

In some of the concerts which have themes like "Rāmanātaka kritis", naturally the concerts begin only with those songs.

After the *varṇam* a *kriti* is presented which is usually composed on Ganapathy, the lord who prevents obstacles. This may be preceded by a brief *ālāpaṉa*. The *ālāpana* of the violinist follows the *ālāpana* of the vocal artist if it is a vocal concert. After singing the *kriti kalpana svarams* are presented for a few *āvartās*. While presenting the *kalpana svarams*, the vocalist generally gives an opportunity for the violinist to play the *kalpana svarams* for each *kalpana svaram* presented by him. The violinist usually follows the style of the vocalist while playing the *rāga ālāpana* or while playing the *kalpana svaram*.

After the presentation of a composition with brief *ālāpana and kalpana svaram* a fast paced composition is presented, before presenting the main *kriti*. While singing the main item of the concert detailed *ālāpana* is presented, followed by a presentation of the *rāga ālāpana* by the accompanying artist. A particular place in the composition is taken up and *niraval* is presented followed by *kalpana svaras*. While singing *niraval* also, the accompanying artist follows the main performer and plays the *niraval*, of course treading the path of the main performer. The place taken up for *niraval* is usually a place where there is completeness in meaning. For exsample in the *kriti* "*Sabhāpatikku vēru daivam*" of

Gōpālakrishna Bhārathi in the *raga Ābhōgi* set to *rūpaka tāḷam*, some people take up the line *"kripā nidhi ivaraippōla"*. *Niraval* should be sung taking into account the words *"Kripā nidhi ivaraippōla kidaikkumō"*. This is because of the reason that a complete and meaningful line should be taken up for *niraval*. But if one sings niraval taking up only the words *"Kripā nidhi ivaraippōla"*, then it does not adhere to the grammar of singing *niraval*.

After the *niraval, kalpana svaras* are presented for the same theme. The *kalpana svaras* are presented in the slow tempo first and then in the second tempo. *Kuraippu* is attempted nowadays while singing the *kalpana svarams*. This is followed by singing a *makuṭam* or crown like ending of the *svarams* so as to add beauty to the *svara* passages sung. After the *kalpana svarams*, the performer leaves room for the individual performance of the accompanying artists, known as *tani āvartanam*. The *mridangam, Ghatam, Gañjira and Mōresing* artists show their expertise in this performance. When they finish performing the main artist again sings the same line of the composition in which the tani *āvartanam* began and finishes the performance of the main item.

After singing the main item, some vocalists sing a piece in slow tempo and follow it up with RTP Nowadays in most of the concerts due to lack of time, RTP is not taken up, but separate thematic RTP concerts are presented.

The main item in the concert is followed by pieces like *padam, jāvali tillānā* and patriotic songs. Those songs which have themes like national integration and social awareness etc are also sung. The legendry singer D.K.Pattammal invariably ended her concert with the song *"Shānthi nilavavēndum"* a great composition of Nāmakkal Rāmalingam pillai, who was a great patriotic poet. This song gives the meaning that peace should prevail all over the world. M.S.Subbulakshmi Ammā used to end her concert with the song "Maithrīm bhajatha", composed by Sria Chandrasēkarēndra Sarasvati Svāmigal, usually referred to as "Mahāperiyava". This song has the words "Shrēyō Bhūyāt sakala Janānām". The meaning of the whole song can be given in a nutshell as "Let the whole world have peace and progress". South Indian music concerts generally conclude with the singing of *Tillana*.

Concerts on exclusive themes like *Tiruppugaḻ* and *Divyaprabanda paṇṇisai* are also presented by artists.

Other factors

While presenting concerts the performer should also keep in his mind the time allotted for his presentation. What can be presented in a four hour concert cannot be presented in a one hour concert. Nowadays All India Radio and Doordharshan have concert slots even for half an hour. Accordingly the presentation of the items varies.

The audience present in a concert and their interest must be taken into account while presenting a concert. If the audience belongs to a particular region then compositions of those composers who belong to that region must be given importance.

If the performer is a new entrant to the field then having rehearsals will enhance his performance. He can have at least one rehearsal in the venue of the concert itself. This will help him build his confidence.

Conclusion

While presenting a concert, a performer has to take into account many factors which help in the successful presentation. In this paper an attempt is made to study some of the factors which contribute to the successful presentation of a concert. If one concert is presented successfully, then the performer will have invitations pouring in for him to present more concerts at different venues.

NOTES

1. Sāmbamūrthi.P, *A dictionary of south Indian music and musicians*, The Indian Music Publishing House, Madras. 1970
2. Sāmbamūrthi.P, *A Practical course in Karnātik music*, The Indian Music Publishing House, Madras. 1982
3. Sāmbamūrthi.P, *History of music*, The Indian Music Publishing House, Madras. 1970
4. Sāmbamūrthi.P, *Teaching of music*, The Indian Music Publishing House, Madras. 1951
5. Sāmbamūrthi.P, *Great musicians*, The Indian Music Publishing House, Madras. 1985

R.No.30339/72

Books for Review and typed Articles for Publication should be sent in triplicate, making use of the systems of transliteration indicated on the reverse page, addressed to:

The Editor-in Chief,
Journal of Tamil Studies,
C.I.T.Campus,
T.T.T.I. Post, Chennai - 600 113.
Tamil Nadu, India.

CHANGE OF SUBSCRIPTION

	Within India	Outside India			
Life Membership	Rs. 3000.00	U.S.$ 100	or	Rs. 6000
Institutional Membership	Rs. 4000.00	U.S.$ 125	or	Rs. 7500
Annual	Rs. 200.00	U.S.$ 12	or	Rs. 700
Single copy	Rs. 120.00	U.S.$ 7	or	Rs. 400

மாற்றியமைக்கப்பட்டுள்ள சந்தா விவரம்

	உள்நாடு	வெளிநாடு		
ஆயுள்சந்தா உறுப்பினர்	ரூ. 3000.00	U.S.$ 100	(அ)	Rs. 6000
நிறுவனச் சந்தா உறுப்பினர்	ரூ. 4000.00	U.S.$ 125	(அ)	Rs. 7500
ஆண்டுச் சந்தா	ரூ. 200.00	U.S.$ 12	(அ)	Rs. 700
ஒரு படி	ரூ. 120.00	U.S.$ 7	(அ)	Rs. 400

Edited & Published by the Director of International Institute of Tamil Studies, Chennai-600 113 and Printed by Lakshmi Agencies, Chennai - 600 014. Ph.: 2848 3745